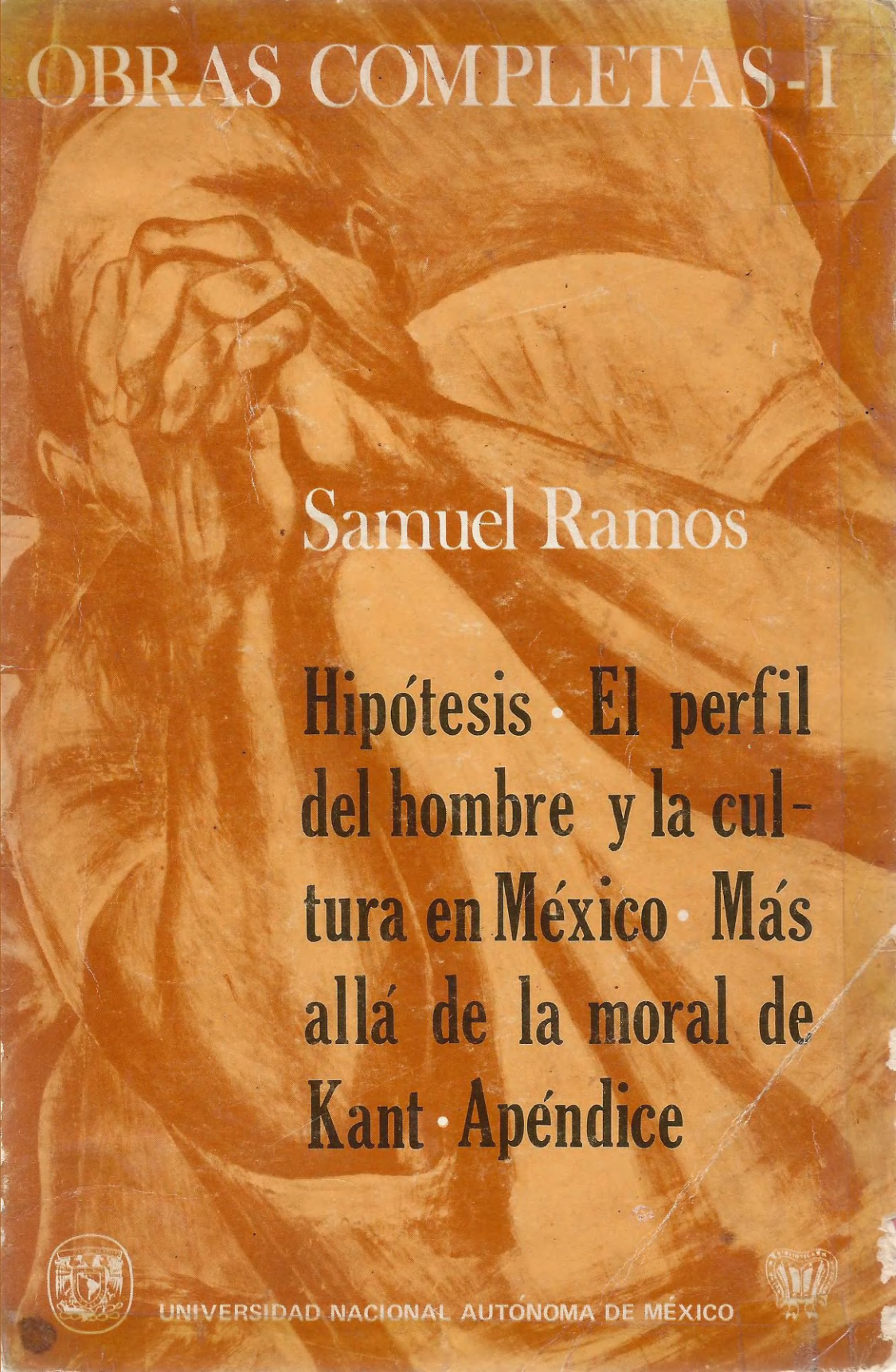
OBRAS COMPLETAS - I



Samuel Ramos

Hipótesis · El perfil del hombre y la cultura en México · Más allá de la moral de Kant · Apéndice

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

NUEVA BIBLIOTECA MEXICANA

41

Samuel Ramos

OBRAS COMPLETAS

I. HIPÓTESIS, EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO, MÁS ALLÁ DE LA MORAL DE KANT, APÉNDICE

Samuel Ramos

OBRAS COMPLETAS

I

HIPÓTESIS, EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO, MÁS ALLÁ DE LA MORAL DE KANT, APÉNDICE

Prólogo: Francisco Larroyo

Universidad Nacional Autónoma de México
Dirección General de Publicaciones
México 1975

Primera edición: 1975
DR © 1975, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.
Dirección General de Publicaciones

NUEVA BIBLIOTECA MEXICANA

41

Samuel Ramos

OBRAS COMPLETAS

I. HIPÓTESIS, EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO, MÁS ALLÁ DE LA MORAL DE KANT, APÉNDICE

Samuel Ramos

OBRAS COMPLETAS

I

HIPÓTESIS, EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO, MÁS ALLÁ DE LA MORAL DE KANT, APÉNDICE

Prólogo: FRANCISCO LARROYO

Universidad Nacional Autónoma de México
Dirección General de Publicaciones
México 1975

Primera edición: 1975
DR © 1975, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.
Dirección General de Publicaciones

PRÓLOGO

1. ETAPAS DE SU EVOLUCIÓN FILOSÓFICA

Samuel Ramos invariablemente escribió en serio: tal fue su riesgo y ventura. De vocación insobornable, circunspecto así en la cátedra como en el libro, se dibuja como un intelectual verídico, claro, metido en las ideas. La suya fue una mente abierta a todas las corrientes del pensamiento, ante las cuales, vuelto sobre sí mismo, ensimismado, buscó de continuo el camino en la encrucijada. Inclusive filosofó sobre la risa enriqueciendo su saber; jamás hizo la ironía de interlocutor alguno en obsequio de su constitutiva mesura.

Jovial, sobrio, con tacto y discreción en sus intervenciones, se adivinaba en él cortesía y talento. Hombría de bien, sencillez de trato y oportunidad eran cualidades de su magisterio. Apasionado de México, acertó a decir, a pesar de críticas intencionadas, que sólo la verdad, por acerba que fuera, salvaría a la patria. A ningún precio sacó a subasta sus convicciones.

Vocación

Orientado de joven en la carrera de medicina, impónese muy pronto su vocación filosófica. Antonio Caso influyó decididamente a este llamado, que ya se había dejado sentir en su intimidad el último año de sus estudios de bachillerato bajo la influencia del positivista José Torres en el Colegio de San Nicolás, Morelia, semillero de muy ilustres mexicanos en todos los cuadrantes de la cultura (Ramos nació en Zitácuaro en 1897, pequeño pueblo del Estado de Michoacán y murió en 1959, en la ciudad de México). "Durante mi adolescencia, rememora Ramos, una etapa en la que se toma muy en serio la vida, había descubierto la filosofía. Se me presentaba como un medio para librarme de una realidad que me hería, y construirme otra mejor. Pero educado en el positivismo y la devoción científica, aquella realidad me perseguía; yo no podía negarla. Venía a interponerse entre ese mundo nuevo apenas columbrado —la filosofía de Aristóteles a través de los escolásticos— y yo, creando una distancia que me era imposible salvar. La lejanía histórica del filósofo chocaba, además, con ese prestigio de modernidad con que se revestía al positivismo en la escuela. Fluctuaba indeciso entre esas posiciones sin comprenderlas bien, con ese tono dramático que tienen

los conflictos del espíritu inmaduro. En efecto, se me planteaban entonces, no como problemas de nueva curiosidad intelectual, sino como cuestiones vitales que debían tratarse con toda la pasión de un ser que no admite abandonarse a las formas de existencia preestablecidas dentro de la sociedad, si no están de acuerdo con el destino trascendente del hombre."

Transcurre, agitada, la postrera etapa de la Revolución mexicana. Antonio Caso ejerce su brillante y ejemplar magisterio. "Atraído por su fama, fui a escucharlo a las aulas de la Escuela de Altos Estudios, agrega Ramos. Aquello fue una revelación. Era Caso, en aquel momento, el filósofo que yo necesitaba, y desde luego se ganó mi simpatía y mi adhesión. Sus lecciones eran una vehemente requisitoria contra el positivismo y la defensa de una nueva filosofía que reivindicaba el sentido espiritual de la existencia. Entre aquellas novedades, Caso daba a conocer la teoría biológica del conocimiento y el conjunto de la doctrina pragmatista."[1] *Así empezó una nueva vida en la filosofía en México, que pronto había de revelarse en fecunda y aleccionadora empresa.*

La época

Para bien ubicar a Ramos hay que observar el curso que toma la filosofía en México, al iniciarse el siglo XX, gracias sobre todo a la acción ya mencionada de Antonio Caso. En América, en toda América, la filosofía había tenido de continuo un carácter ancilar. En la Colonia hablaba en nombre de la religión; en el siglo XIX estuvo, con frecuencia, al servicio de intereses políticos. Es hasta el siglo XX cuando se cortan definitivamente las ataduras de esta servidumbre, y se filosofa con acendrado espíritu teorético.

Hablando de la historia del pensamiento, el polígrafo, tan común tras las guerras de independencia, va dejando de ser el tipo intelectual del Nuevo Mundo. Con el desarrollo de la cultura, de la cultura americana, se alcanza en estas tierras la madurez en el filosofar, y, con ella, una serie de exigencias como son la responsabilidad intelectual ante la vida y el compromiso de promover y, en lo posible, de lograr contribuciones creadoras que sólo el profesional de la filosofía, el filósofo, puede afrontar con acierto.

Desde principios de la presente centuria, en efecto, un núcleo de pensadores, que bien podría llamarse el de los patriarcas, *ha laborado ya en la realización de estas exigencias. La superación del positivismo y la filosofía de la libertad, de la vida y de la acción, fue su temática preferida y su tipo histórico correspondió al del filósofo maduro, es decir, al pensador que no lo caracteriza y define tanto la doctrina que sustenta, sino, y muy particularmente, cierta actitud y manera de*

[1] *Hipótesis, Mi experiencia pragmatista.* México, 1928.

practicar la filosofía. Se trata, ante todo, de pensadores bien informados de la historia de las ideas; aún más, de pensadores que han logrado una comprensión histórica de la filosofía, de tal manera que los pone en aptitud de calibrar antagónicas posiciones: Alejandro O. Deústua, Alejandro Korn, Raimundo de Farías Brito, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina, Jackson de Figueiredo, Antonio Caso, José Vasconcelos...

Predominan en esa época (1910-1930) el neocriticismo francés, la filosofía de la libertad y el pragmatismo. En Boutroux y Bergson primero, en Peirce y James, más tarde, y en Croce y Gentile, después, buscaron los pensadores con excepción de Korn, vinculado a la filosofía alemana, ideas para defender la autonomía de la historia y de la cultura frente a todo naturalismo determinista. A resultas, empero, de su claro talento, indeclinable y tesonera dedicación, el pensamiento iberoamericano, con ello, toma cauces más hondos, cauces más anchos. Los miembros de esta generación, cual verdaderos patriarcas, filosofaron por cuenta propia y acometieron los temas en su propio origen. Status nascens.[2]

Formación

Rotas las amarras de los estudios médicos, Ramos encuentra en Caso al conductor en sus decisivos años de formación. De la mano de éste abandona, en efecto, la influencia positivista de José Torres y, consecuentemente, se adhiere a la concepción ecléctica de aquél, quien, a la sazón, intentaba conciliar ideas de Kant, Schopenhauer, Renán, Mach, Boutroux y Bergson. Caso había publicado en 1919 su conocido libro La existencia como economía, como desinterés y como caridad. *Doctrinariamente hacía esfuerzos en armonizar pragmatismo, romanticismo e intuicionismo metafísico. En Ramos estos afanes tuvieron clara resonancia. Escribe: "En el comienzo de la juventud, cuando una inquietud de comprenderlo todo viene a despertar la conciencia medio adormecida, encontramos como hecho primario el anhelo de vivir. Mi primer amor fue la vida misma sentida en la lejanía como un objeto vago y lleno de misterio. Era la época en que la palabra vida está constantemente en los labios y se pronuncia sin comprender su significado. ¿Cómo no había de deslumbrarme el pragmatismo que exalta la vida, sobre todas las cosas, aun sobre el conocimiento mismo? Sí, los pragmatistas son, ante todo, vitalistas; no es el saber en sí lo que les importa, sino las ventajas biológicas del saber. Juzgan que el saber, que se diferencia como un acto distinto de la acción y su distancia de ella para comprender, es sólo un intermedio, un punto de reposo para preparar el acto siguiente y, por lo tanto, un fenómeno práctico también. Si el conocimiento se aleja de la vida y pretende ser un acto distinto de ella,*

[2] Cf. F. Larroyo. *La filosofía americana.* Su razón y su sin razón de ser. UNAM. México, 1958.

fracasará en su aspiración en la verdad. El ideal del pragmatismo consiste en reunir en un solo acto el saber y la vida. ¿Pero cómo lograr esta síntesis milagrosa? El bergsonismo me parecía entonces la clave del problema. Recogeos dentro de vosotros mismos —enseña Bergson—, ahondad en vuestra intimidad; entonces escucharéis el canto de la vida interior. Vivir desde el yo profundo es, al mismo tiempo, descubrir el misterio cósmico."[3]

Dos etapas

La filosofía de Ramos se desarrolla en dos etapas características. Es la primera una etapa predominantemente crítica; a la segunda la impulsa una actitud constructiva. A la vez, esta segunda etapa se ofrece en dos horizontes: dominan en ella problemas o de antropología cultural o de filosofía del arte. De una a otra de las etapas, transita Ramos de manera gradual, escalonada: avanza su filosofar en línea progresiva, sin saltos, pero afirmándose en cada peldaño con resuelta convicción. Inclusive ya en la etapa constructiva examina libre de toda precipitación, las ideas conquistadas para reanudar su tarea.

Toda actitud crítica supone la duda como punto de arranque. La de Ramos fue, a decir verdad, una duda metódica. Aristóteles le había enseñado que "la duda es el principio de la sabiduría"; y en ésta su etapa inicial lo puso en práctica con devoción y fervor. Ya se advierte en sus trabajos de estudiante en la Escuela de Altos Estudios; más tarde, la afina como novel catedrático, y la lleva a un tono francamente polémico en la ruptura filosófica con el maestro Antonio Caso. Como toda crítica fértil, es la de Ramos negativa y positiva a la par. Rechaza, previa detenida información de un pensamiento, cuanto le parece insostenible, sustituyéndolo pari passu *por otro con la mira de integrar su concepción siempre en marcha, en marcha siempre.*

La filosofía no es algo ya hecho; algo ya establecido. Al contrario: es un repertorio de ideas que se va haciendo al correr del tiempo. Bajo el signo de esta imagen dinámica, Ramos, en esta etapa, se empeña en alcanzar una visión del mundo y de la vida. Acude a los pensadores más señeros cuyas doctrinas va oponiendo en sucesión dialéctica. Si en los años aún de aprendizaje veía en la idea de evolución la clave de la filosofía, superado Spencer, se proyecta en el pragmatismo, en la doctrina de la contingencia de las leyes naturales, de la libertad y de la intuición (Boutroux, Bergson), primero; después en las corrientes alemanas promovidas por Ortega y Gasset, hacia esta época.

A prinicipios de los treintas, su filosofar experimenta un sesgo perceptible. Cesan sus pronunciamientos críticos y surge el afán de encontrar un programa característico a su ideario filosófico; lo que halla

[3] S. Ramos, *Op. cit.*

en la cultura mexicana como tal y en el promotor y sostenedor de ella: el mexicano. Los temas, por cierto, eran el eco de una tónica intelectual que se había ido formando en México tras el triunfo armado de la Revolución mexicana.

En Ramos, el tema de la cultura mexicana tiene antecedentes inmediatos. Dos pensadores latinoamericanos (uno, Pedro Henríquez Ureña, oriundo de la República Dominicana; otro, el mexicano José Vasconcelos) han influido sobre la determinación de este proyecto filosófico. Principalmente otros dos han contribuido decisivamente en la manera de encarar los problemas relativos, ello es, la vía o método de trabajo: el ya mencionado Ortega y Gasset (1883-1955) y el austriaco Alfredo Adler (1870-1937).

Su libro El perfil del hombre y la cultura en México, *publicado en 1934, señala los inicios de la segunda etapa. En ésta, la actitud crítica, aún viva, patente, contribuye mayormente a sustentar las nuevas ideas. Se va templando a los requerimientos de una dialéctica puesta al servicio de nacientes objetivos. Crítica funcional. La segunda etapa es, por ello, expresión y forma de una creciente independencia. Así como Ramos en este libro rechaza la idea tanto de una cultura mexicana por mera imitación como de una cultura original, de primera mano, y se afirma en la idea de una cultura por asimilación (de la europea), una "cultura criolla", de parecida manera se apropia filosofemas de grandes pensadores para acometer con ellos los problemas concretos aquí implicados.*

La obra mencionada pondera filosóficamente el pasado de México a fin de explicar y aclarar genéticamente los rasgos específicos de su vida presente, de la que hace Ramos una correlativa caracterología del mexicano y su cultura. El autor consideraba indispensable esta investigación previa para fundar sobre datos positivos los ideales de la futura vida mexicana. En aquel libro terminaba afirmando que la obra más urgente de la cultura mexicana era la plena realización del hombre, la cabal integración de su personalidad como mexicano. Así que la cultura del presente en México debe tener ante todo un sentido humanista. Para desarrollar este concepto de humanismo que había quedado sin explicar, publicó en 1940 un libro con el título de Hacia un nuevo humanismo.[4]

De Henríquez Ureña y de José Vasconcelos

Las aspiraciones en favor de una filosofía acerca de pueblos y razas, no son nuevas en Latinoamérica. En Chile, Argentina, Uruguay, Venezuela, Brasil... se exhorta a la autonomía del Nuevo Mundo en todos los sectores de la vida una vez lograda la independencia política

[4] S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*. UNAM. México, 1943.

de los pueblos que lo integran. En el polígrafo Andrés Bello (1781-1865) se hace nítida esta exigencia. Para él, América, a pesar de su gloriosa independencia, camina con los ojos vendados sobre las huellas de la cultura europea; en América no alienta un pensamiento propio, nada original, nada característico. Su filosofía remeda formas vetustas. Ha llegado el momento de formular ya la declaración de una segunda independencia, la independencia intelectual, y crear la cultura americana. El mismo Bello emprendió con fortuna la delicada empresa.

Heredero de esta tradición, Pedro Henríquez Ureña (1884-1945) se impuso en su obra Seis ensayos en busca de nuestra expresión *(1925) una tarea constructiva y de pronta influencia. Se afana en la búsqueda de la expresión de América. Caracterizar el mundo iberoamericano, deslindar en su cultura toda, cuantos rasgos le son peculiares y distintivos; concebirlo y situarlo como unidad histórica dentro del complejo ámbito de la cultura universal, fue la empresa, en verdad, que por ejemplar manera ha llevado Henríquez Ureña a una etapa de madurez.*

Pero Henríquez Ureña no influyó sobre Ramos a distancia. Fue maestro suyo en trato directo. "Henríquez Ureña, comenta Ramos, profesaba sus propias ideas con un tono un poco escéptico, un poco irónico, que le permitía ser dueño de ellas, no su esclavo. En general, esta reacción era la misma para cualquiera otra idea. Le gustaba jugar con ellas con esa tranquilidad de conciencia del que primero las ha pensado seriamente. A mí me seducía esta entonación jovial, pareciéndome la más apropiada para conservar la libertad interior y recorrer sin iquietud el orbe del pensamiento... Pedro Henríquez Ureña me inició en el secreto de cómo puede comprenderse una idea importante, una obra maestra del arte o un gran hombre, sin ponerse de rodillas."[5]

También por la vía del contacto personal José Vasconcelos (1882-1959) tuvo clara ascendencia en el pensamiento de Samuel Ramos. Éste acepta de aquél, sobre todo sus apreciaciones críticas contenidas en su libro Indología, *un conjunto de reflexiones histórico-filosóficas acerca de la vida contemporánea, los orígenes y porvenir de esta rama de la especie humana que se conoce con el nombre de raza iberoamericana.*

De mucho atrás, pregona Vasconcelos, sufrimos un servilismo intelectual. Hemos tenido una filosofía de simios. Nos preocupamos por la moda y el estilo de doctrinas extrañas. Somos incapaces de advertir el sentido profundo del momento en que vivimos. Precisa ya definir y crear una filosofía, es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral, y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro del formular un nacio-

[5] S. Ramos, *Hipótesis, Mi experiencia pragmatista.*

nalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional. "Se han hecho filosofías a centenares con los datos de los sentidos y con las reglas de la inteligencia. Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan, no en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza."

Vasconcelos alude a una inédita visión del mundo que no tiene empacho en llamar filosofía de la raza cósmica. "De tan inevitable contemplación habrá de ir surgiendo primero, el razonamiento que formula su metafísica, después la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral, y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad" ..."Prestemos nuestro aliento al soplo de la esperanza, ya que así lo manda la ley de la emoción de esa filosofía que yo quiero ver brotar en el continente. El continente donde manda el corazón encendido. La raza ardiente de la sabiduría divina!"

De Ortega y de Adler

Para comprender la cultura en México, ya del pretérito, ya del presente, Ramos se deja influir por José Ortega y Gasset, influencia que reconoce expresamente. La obra editorial de la Revista de Occidente, *dirigida por Ortega, puso al día a los pensadores iberoamericanos, quienes llegaron a conocer las doctrinas de Spengler, Husserl, Scheler y muchos otros filósofos de Alemania.* "La Revista de Occidente, *advierte Ramos, ha puesto al alcance de los lectores de América, un valioso instrumento de estudio, una serie de libros indispensables para adquirir una cultura filosófica, esta obra editorial de Ortega ha cambiado la orientación del pensamiento americano y es una de las influencias espirituales más importantes de que somos deudores al gran pensador español."*

Dos libros de Ortega encauzaron sin duda el pensamiento de Ramos en su etapa constructiva: Meditaciones del Quijote *y* España Invertebrada. *José Gaos, recién llegado a México, decía en un comentario en torno de la segunda edición (1938) de* El perfil del hombre y la cultura en México. *"Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema también de la cultura nacional venidera, y por ya para ella pretérita y actual de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las* Meditaciones del Quijote. *La inquietud por España, como cultura, la idea de la salvación de esta cultura nacional por la cultura, el programa de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias, raíces y temas en el com-*

plejo punto de partida del maestro español." El propio Ramos lo declara en su Historia de la Filosofía en México. *Allí advierte que en esta frase (de* Meditaciones del Quijote): *"yo soy y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo", veía una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. "La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma de que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano."*

Ramos hace suyos los modi res considerandi *(las maneras de enfocar los hechos) de Ortega. De los periodos por los que atraviesa el filosofar de éste,* Las meditaciones del Quijote, *y* España Invertebrada *caen dentro del perspectivismo. La concepción perspectivista enseña que la verdad no puede ser observada sino desde el punto de vista que cada hombre ocupa en el universo, ello es, desde una perpectiva, la cual para ser auténtica, ha de computar, ordenar y jerarquizar los elementos todos de los hechos considerados.*[6]

España Invertebrada, *1922 (también del periodo del perspectivismo) justamente induce a Ramos a ponderar la realidad mexicana. Si Ortega en el dicho libro diagnostica al hombre español, Ramos, a su manera, describe los morbos y tribulaciones del mexicano (caprichoso, desconfiado, neurótico, irreflexivo, violento . . .), todo ello explicable por el complejo del sentimiento de inferioridad que padece. Aquí recurre Ramos a Adler, tanto para examinar al paciente como para rescatarlo del padecimiento. Es sabido que Adler se aparta de Freud en cuanto rechaza el pansexualismo, y reconoce la importancia de lo social y de la libertad en la explicación de la psique humana, según lo expone en su libro* El conocimiento del hombre, *1927.*

El mexicano, hoy, está desintegrado. Precisa que sacuda por sí mismo el sentimiento de inferioridad que lo agobia, incorporándose a una vida digna y creadora. Ello conlleva a Ramos a redactar su obra Hacia un nuevo humanismo *que, en las concepciones (curvas) de la historia de esta idea, señala una ruta ascendente por seguir (la quinta) del hombre actual perdido en un mundo sombrío y convulso. (Las otras cuatro curvas del humanismo son la griega, la cristiana, la del Renacimiento y la naturalista.) En tono profético, asigna Ramos al nuevo humanismo la tarea de conformar el perfil del mexicano. Dentro de la antropología filosófica Ramos, alejándose de todas las concepciones dualistas del hombre, acepta que éste está constituido por tres capas en inseparable relación, como lo enseñan Max Scheler y Nicolai Hartmann: vitalidad, alma y espíritu. Este último, proyectado a la objetividad, es la fontana de los más altos valores.*

[6] Cf. F. Larroyo, *Op. cit.*

Hacia un nuevo humanismo *se publicó en 1940. En este libro y en las otras subsiguientes del autor se habla de la urgencia de emplear el método fenomenológico en las elucidaciones filosóficas. De esta suerte, Ramos acepta la intuición como vía cognoscitiva.*

La estética tuvo sus etapas en la concepción de Ramos. En su primer trabajo, El caso Stravinsky, *1929, se halla bajo el signo de Ortega y Gasset* (La deshumanización del Arte). *Antes, ya las ideas de Croce son patentes en su doctrina. Más tarde, también influyen en ella Worringer, Collinzwood, Dewey, Heidegger, y, sobre todos, Hartmann. Desde los años cuarenta sus trabajos de estética son más nutridos que sus estudios antropológicos (obra fundamental:* Filosofía de la vida artística, *1950). La estética versa sobre el arte y lo bello. La vida artística se ofrece en un vasto ámbito dentro del cual intervienen como sujetos el creador, el espectador, el intérprete y el crítico. El arte es una función inherente a la vida humana, a la cual ennoblece y eleva gracias a la belleza que crea y recrea al hombre. El arte, por otra parte, nace y se desarrolla dentro de una circunstancia histórica.*

Al morir, 1959, Samuel Ramos tenía ya ganado un nombre como filósofo y ensayista de fama continental. En la filosofía mexicana constituye un factor y exponente en la época contemporánea. Como crítico e historiador *enseña a conocer y valorar ideas de propios y extraños; como* antropólogo *es el primero que austeramente, dignamente,* sagazmente *encara el tema de la expresión de México, a los ojos de la filosofía, y como* estético *madura una teoría integral del arte cuyas ideas confirma en las obras de ayer y de hoy, de aquí y acullá.*

Catálogo de las obras

La dedicación filosófica de Samuel Ramos no tuvo tregua. Así lo exhiben sus publicaciones periódicas durante su vida. Atento siempre a las peripecias intelectuales del tiempo, se le ve tomar partido respecto de éstas de manera reflexiva, destacando, calibrando pro y contra. Lector asiduo de propios y extraños, como lo revela, entre otros libros su Historia de la filosofía en México, *reconoce méritos y deficiencias* sine ira et studio.

Habida cuenta de su evolución filosófica, cabe dividir sus obras en dos grupos. Éstas, a veces, son colecciones de artículos publicados con anterioridad, los cuales, no de manera infrecuente, adelantan ideas de más amplias concepciones como si se tratara de invitar al diálogo para probar o afinar la veracidad y alcance de ellas.

a) Obras de la etapa crítica

Estudios:

1. *La teoría biológica del conocimiento, Tesis presentada en la cátedra de Lógica y Ética de la Escuela de Altos Estudios, 1919*
2. *El concepto de causa, Lección de clase, 1922*
3. *Antonio Caso, Revista, 1922*

Artículos:

1. *La libertad creadora, de Alejandro Korn,* La Antorcha, *1924*
2. *El pecado original de la UNAM,* La Antorcha, *1925*
3. *El genio desconocido,* La Antorcha, *1925*
4. *La tercera dimensión del conocimiento,* La Antorcha, *1925*
5. *El evangelio de la inteligencia,* La Antorcha, *1925*
6. *Una confesión absurda,* La Antorcha, *1925*
7. Incipit vita nova, *1925*
8. *José Torres. El primero y último positivista,* La Antorcha, *1925*
9. *El ocaso de Ariel,* La Antorcha, *1925*
10. *A guisa de prólogo,* La Antorcha, *1925*
11. *Teatro: Pirandello,* La Antorcha, *1925.*
Hipótesis (1924-1927) *México, 1928. El primer libro publicado por Ramos. Es una colección de ensayos*

1. *Del siglo XIX, líbranos señor*
2. *Plotino*
3. *La estética de Croce*
4. *Evolución de Giovani Papini*
5. *Otto Weininger. El simposio en el año 1925*
6. *Ortega y Gasset, espectador*
7. *Max Scheler*
8. *Antonio Caso*
9. *El irracionalismo*
10. *Mi experiencia pragmatista*

Todavía en 1929, un artículo importante: El caso Stravinsky

b) Obras de la etapa constructiva

El Perfil del hombre y la cultura en México. *Libro. 1934.*

Colección de ensayos:

La imitación de Europa en el siglo XIX
La influencia de Francia en el siglo XIX
Psicoanálisis del mexicano
La cultura criolla
El abandono de la cultura en México
El perfil de la cultura mexicana
La educación y el sentimiento de inferioridad
La pasión y el interés
Juventud utopista
La lucha de las generaciones
Cómo orientar nuestro pensamiento
La pedantería
Justo Sierra y la revolución política en México

Más allá de la moral de Kant. Folleto, 1938
Ortega y Gasset y la américa española. Artículo, 1939
La personalidad de Hostos. Artículo, 1939
La preocupación de la muerte. Artículo, 1939
La muerte de Bergson. Artículo, 1939
Hacia un nuevo Humanismo. *Libro, 1940*
Veinte años de educación en México. Folleto, 1941
Ensayo sobre Diego Rivera. Folleto, 1943
Historia de la filosofía en México. *Libro, 1943*
Antonio Caso, filósofo romántico. Folleto, 1946
La filosofía de la vida artística. *Libro, 1955*
El problema del a priori y la experiencia y relaciones entre la filosofía y la ciencia. Ensayo, 1956
Diego Rivera (definitiva versión), 1958
Estudios de estética, Libro

Colección de estudios:

I. Estética Idealista

1. *El concepto griego de lo bello*
2. *La estética griega*
3. *La teoría de Kant sobre el placer estético*
4. *La estética de Benedetto Croce (también en Hipótesis)*

II. Estética Contemporánea

1. *La estética de G. Worringer*
2. *La estética de R. G. Collingwood*

3. La estética de John Dewey
4. La estética de Martín Heidegger
5. La estética de Nicolai Hartman

III. Estética de la Música

1. Estética de la música en los filósofos románticos
2. La música y el sentimiento
3. El caso Stravinski

IV. Estética de la Pintura Mexicana

1. Estética de la pintura
2. Diego Rivera
3. Veinte años de pintura en México
4. Julio Castellanos
5. Santiago
6. Manuel Iturbide

V. Estética Mexicana

1. La estética de Antonio Caso
2. La estética del arte antiguo indígena de Justino Fernández
3. Estética de la ciudad de México

2. DOXOGRAFÍA DE LAS OBRAS DE LA PRIMERA ETAPA

En 1919, siendo alumno de la Facultad de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México, compone un buen trabajo filosófico: un estudio presentado en la cátedra de Lógica y Epistemología. Lleva el nombre de La teoría biológica del conocimiento. *El trabajo versa sobre el concepto de* evolución *que certeramente Ramos opone al de* estatismo. *La idea evolucionista capta los aspectos biológicos del saber; culmina en la doctrina pragmatista, que Ernesto Mach ha desarrollado a título de concepción económica (o utilitaria) del conocimiento. Algunos evolucionistas, concluye Ramos, sucumbieron a la ficción del materialismo y del mecanicismo. Error manifiesto. Es dable —y aleccionador— encontrar una forma en la corriente evolucionista que pueda garantizar la libertad humana, y, con ella, la posibilidad de una filosofía autónoma, que, a su turno, reconozca el valor de la ciencia. Piedra de toque de esta orientación es la tesis de la contingencia de las leyes na-*

turales, de Emilio Boutroux. En favor de los derechos de una filosofía autónoma también se mencionan en el estudio a Enrique Bergson y Ernesto Renán.

En 1922 escribió Ramos otro estudio que exhibe a las claras su aptitud filosófica: El concepto de causa. *En él trata, primero, de ganar una rigurosa noción de causalidad, echando mano, al efecto, de conceptos de pensadores que se han ocupado del término (Locke, Hume, Kant, Schopenhauer, Ampére, Hermann, Van de Waele, John Stuart Mill). Algunas referencias aquí son deficientes, a veces erróneas. Después ofrece la concepción adoptada, que, por confesión propia, declara ser la del maestro Antonio Caso. Al fin, de la mano de Bergson (en la obra* La evolución creadora*) aborda el tema filosófico del determinismo e indeterminismo, pronunciándose en favor de la libertad creadora.*

También en 1922, tiene la oportunidad de pronunciarse en favor de la doctrina de Caso, a la sazón rector de la Universidad. La coyuntura se la ofrece la publicación de un libro de éste. Ramos hace una reseña de la obra: Antonio Caso, ensayos críticos y polémicos. Recolección de conferencias y escritos tocantes a todas las cuestiones filosóficas esenciales: lógicas, estéticas, morales y de educación. *Del libro se subraya el concepto de causa y el de evolución libre, porque creadora; la profesión de fe del pensador mexicano, de quien dice Ramos que "es un intérprete original de la filosofía contemporánea" (en 1919 había ya publicado Caso su libro* La existencia como economía, como desinterés y como caridad*); el planteamiento y solución al tema de la educación desde un ángulo filosófico; la filosofía francesa contemporánea; la intuición y la expresión (Croce), en fin, el valor y sentido de las nuevas y viejas ideas, en donde, frente al snobismo y misoneísmo, posiciones falsas por igual, se postula el ideal del hombre abierto al futuro, bien que pisando la tierra firme de la historia; lo que viene a señalar un programa de la sabiduría de América.*

En 1924 y 1925 escribió Ramos una serie de artículos ocasionales en La Antorcha, Revista de Letras, Arte, Ciencia e Industria, *editada semanariamente por José Vasconcelos, de quien Ramos fue discípulo, amigo y colaborador. La Revista apareció una vez que Vasconcelos hubo de abandonar, en 1924, el cargo de ministro de Educación Pública, nominado desde 1921, justamente cuando bajo su influencia fue restaurada la propia Secretaría del ramo.*

Durante la segunda y tercer décadas domina en América Latina la corriente de la filosofía de la libertad. Inclusive en la Argentina, un pensador de orientación idealista, Alejandro Korn, da a la estampa un libro que versa sobre dicho tema, de tono y prosapia neokantianos. Ramos hace un comentario ligero de esta obra en artículo llamado La libertad creadora, de Alejandro Korn. *En juvenil elogio declara: "Ya es un mérito dar un libro de ideas en medio de la producción hispanoamericana enferma de anemia cerebral".*

En enero de 1925 se ocupa de la Universidad (artículo: "El pecado original de la Universidad Mexicana"). Ésta, a decir verdad, atravesaba por una perceptible postración muy explicable por los hechos de la vida nacional. Apenas fundada por Justo Sierra, estalla la Revolución, dentro de la cual no pudieron florecer instituciones culturales de primer orden. Para Ramos no ha existido aún una verdadera Universidad. El pecado original de la Universidad de México está en haberla bautizado antes de haber nacido.

También en este periodo discurre Ramos por los vericuetos de la filosofía de la historia. Le seduce el tema del genio. ¿Qué es un genio? ¿Cuáles son sus especímenes? ¿Cuál su importancia en la vida humana? El auténtico genio se adelanta a su época; su misión es póstuma como la del profeta. A tal propósito escribe el artículo "El genio desconocido".

Otro artículo del joven pensador pone de relieve su oportuna y no escasa información filosófica: "La tercera dimensión del conocimiento." Tema y manera de acometerlo figuran en el libro Problemas fundamentales de la filosofía, *del brillante, famoso y original filósofo alemán George Simmel, un neokantiano independiente. Para el autor del libro, entre lo individual y lo universal hay que admitir los tipos humanos. Por esta vía descubre la tarea del pensador filosófico. Así como hay tipos humanos, cabe hablar también de filosofías típicas. Éstas, cuya empresa común reside en alcanzar imágenes de totalidad del mundo y la vida, se constituyen o sobre categorías lógicas (ser, substancia,* noumeno,...) *o sobre elementos antropológicos (*nous, *amor y odio, mónadas, voluntad...), dando lugar a dos tipos de sistemas. El título del artículo lleva a un mal entendido. No se trata de una tercera dimensión del conocimiento, sino de una tercera especie de conocimiento, el conocimiento filosófico.*

Enseñaba Sócrates que sólo la vida reflexiva es digna de vivirse. Bajo esta divisa exhorta Ramos a sus conciudadanos en el artículo "El evangelio de la inteligencia". Para transformar a México es preciso que el hombre tenga ideas y que viva conforme a ellas. La buena nueva es hacer reflexivo al mexicano.

Frisaba Samuel Ramos en los veintiocho años. Edad apropiada para ser conmovido por Federico Nietzsche. Así lo revela su artículo "Una confesión absurda". El tema es la locura creadora, enemiga del conformismo filisteo. Sólo un hombre, dice Ramos, exagerando, ha logrado sacrificar la razón en alas de la locura: Nietzsche. El artículo, empero, contiene equivocadas apreciaciones históricas. Una: el libro de Erasmo Elogio de la locura *constituye una condena, llena de sarcasmo, de los desatinos (locuras) de la filosofía escolástica, no de tal insanidad mental.*

En junio de 1925, Samuel Ramos ocupa el cargo de director de La Antorcha. *Vasconcelos, quien hubo de salir del país, figura entonces en calidad de fundador de la revista. El flamante director en artículo llamado* Incipit Vita Nova *proyecta convertir a la revista en órgano de*

la nueva generación; una generación, por cierto, dice Ramos, que ya cuenta con dos eminentes maestros: José Vasconcelos y Antonio Caso.

1925 fue un año amargo para Samuel Ramos. Murió José Torres (n. en 1890), admirado maestro en sus mocedades, médico, psicólogo, filósofo, pedagogo. Ya quedó dicho en este trabajo que José Torres fue positivista. Llevado por un sentimiento de gratitud, Ramos ve en Torres al más grande de los positivistas mexicanos. De ahí el título del artículo: "José Torres. El primero y el último positivista." Hacia esta época de su vida, Ramos sufría una obsesión contra el positivismo. Declara en el mencionado artículo que ese hombre por el que siente tal admiración, perteneció al positivismo: "una escuela caduca y que personalmente detesta".

El artículo siguiente, "El ocaso de Ariel", es una parábola del futuro de la humanidad. Ariel encarnará en la realidad; dejará de ser una fuerza misteriosa, quizás un fantasma que suele alimentar la utopía filosófica. Ariel, esencia sutil y alada, tomará forma y cuerpo. El mismo Ariel anuncia la venida de un hombre que romperá con la tradición inocua de esta filosofía: "En sus manos, el conocimiento será un medio de conquista y de dominio." La ciencia habrá de superar la tarea policiaca de la verdad que, hasta ahora, se le ha encomendado; tendrá que subordinarse, como enseña Bacon, al servicio de la técnica.

En el número 1 del tomo II de La Antorcha *(agosto de 1925), Ramos trata aún de mejorar la revista que dirige. Ésta nace por segunda vez. Para ello redacta en su artículo "A guisa de prólogo" una serie de ideas, todas ellas importantes en su personal evolución filosófica. A tono con la segunda vuelta de* La Antorcha, *su pensamiento se depura y transforma. El contenido del artículo es amplio: allí se habla de política, del futuro de América, del hombre de acción y del hombre de pensamiento, de la idea de cultura y de perfección. Dentro de las cualidades del artículo, se advierte una preocupación resuelta en torno del tema de América en su proyección futura.*

Uno de los artículos menos consistentes de Samuel Ramos dados a la estampa en La Antorcha *llevó el epígrafe de "Teatro: Pirandello". En él estudia de este dramaturgo la obra* Seis personajes en busca de autor, *1921, mundialmente conocida. Ramos juzga desde un ángulo moral la obra, equivocando la crítica. Ve en ella un caso del "gusto morboso siglo XIX". Sin duda, la obra constituye una piedra angular del nuevo teatro, y ha de ser valorada en términos de estética, no de estética.*

Hipótesis

En 1928 se editó este libro, colección de una serie de ensayos publicados en el lapso 1924-1927. Por lo que toca al contenido la obra, no ofrece unidad temática, pero posee cierto perfil unitario de suyo im-

portante para penetrar así en la manera de filosofar del autor como en la evolución interna de éste. Viene a cuento una anécdota que confirma a satisfacción el aserto. El libro fue publicado en México en ausencia de Samuel Ramos, quien hacía una peregrinación filosófica por Europa. Sugirió, al partir, un título para el libro: Estaciones, *ello es, lugares en donde se hace un alto, durante un viaje. Los ensayos del libro fueran peldaños de su itinerario intelectual. El título fue cambiado. Se le bautizó con el nombre de* Hipótesis *por consejo del escritor mexicano Andrés Henestrosa.*

En otro sentido, el título también fue adecuado. Se halla, además, interiormente vinculado a la idea de permanencia temporal en un lugar. La hipótesis es un intento de explicación, algo que se acepta de inmediato gracias a ciertos indicios de probabilidad, pero que reclama ser probada a resultas de sus consecuencias objetivas o de su verificación empírica. La propia hipótesis, así, es un momento previo en la búsqueda de la verdad, y ésta una etapa en la formación de una doctrina.

Una inesperada excepción. Ramos, ecuánime, reflexivo, discreto, cae de manera inusitada en una hipérbole. En su ensayo Del siglo XIX, líbranos señor, *el primero del libro, hace una valoración de esta época de todo punto infundada. Dice: "Fue materialista en la práctica, positivista en la teoría y naturalista en el gusto." No. El siglo XIX es mucho más en sus realizaciones y mucho menos en la censura de Ramos. En plástica es romanticista (Delacroix) al principio; después realista (J. P. Millet), y, al fin, impresionista (Manet, Renoir) y simbolista (Gauguin). En filosofía, el rotundo auge de Hegel (1770-1831) y S. Kierkegaard (1831-1855) con los orígenes del existencialismo, antes del positivismo de Comte (1798-1857); después, el socialismo científico (Marx, 1818-1883) y Nietzsche (1814-1900), de tan señera importancia, y los inicios del historicismo en Dilthey (1833-1911), amén de importantes vueltas a Aristóteles, a Santo Tomás y a Kant, que en Europa prácticamente superaron con mucho la influencia de la filosofía positivista. A mayor abundamiento, la generación del 98 en España. Por otro lado, no estaba caduco el positivismo como asegura Ramos. Lo exhiben la segunda y tercera reapariciones de esta corriente, a saber, el* empirio-criticismo, *a principios del siglo XX, y el* positivismo lógico *en la actualidad. (Con el tiempo, justo es decirlo, Ramos superó esta actitud respecto del siglo XIX.*

Recupera Ramos la circunspección reflexiva en el segundo ensayo, dedicado a Plotino. *Filósofo difícil, Plotino suele ser mal comprendido. Ramos logra para los años en que lo estudia en México, una correcta exposición. Aprovechando la fuente autorizada de Porfirio, discípulo y biógrafo del mayor filósofo del helenismo, desarrolla con claridad su misticismo, su metafísica, su antropología y su moral de salvación, gracias al retorno a la patria perdida, el verdadero ser (lo Uno).*

También el ensayo La estética de Croce, *el tercero y de mayor amplitud del libro, es plausible testimonio de su andadura filosófica. El ensayo consta de una introducción y cuatro apartados. Tras de situar históricamente al filósofo italiano, capta con profundidad el método crítico y dialéctico de éste, de quien toma medulares enseñanzas. Error y verdad se hallan en proceso dialéctico. La verdad de ayer es error de hoy. Por esta vía (primer apartado) Croce muestra cómo las doctrinas estéticas del pasado han sucumbido a variados errores, los cuales, una vez confirmados, permitirán promover inegables avances. A continuación (segundo apartado) aborda el concepto crociano de arte como intuición, como expresión y como sentimiento. Es aleccionadora, sin duda, la exposición de Ramos a lo largo de todo su ensayo. En este apartado manipula con desenfado los conceptos de forma, armonía, simetría y lenguaje universal, así como las categorías históricas de clasicismo y romanticismo. Todo ello, para hacer patente la idea de lirismo estético. En el apartado tres del ensayo aborda el tema del puesto del arte en la cultura. Aquí muestra Ramos cómo Croce combina la idea de desarrollo de Hegel con la de* corso *y* ricorso *de Vico, vitalizando históricamente la figura de este pensador italiano. El último apartado, el cuarto, se ocupa de la teoría de la crítica estética. El crítico de arte no sólo es un artista (a través de la exposición literaria), además ha de ser un filósofo.*

En seguida del estudio sobre Croce figura el ensayo acerca de La evolución de Giovanni Papini. *La personalidad de Papini ofrécele la oportunidad de penetrar en las variadas manifestaciones del pragmatismo. Asimismo la biografía de este pensador italiano da ocasión para conocer "el drama de la conciencia de la cultura moderna". Las reflexiones son conmovedoras, a veces trágicas, ya que los problemas filosóficos son, como dice el existencialismo, conflictos dramáticos en los que se ventila el destino humano. Ramos considera con objetividad los éxitos publicitarios más importantes de Papini: los ensayos en las revistas* Leonardo *y* La Voce, *y los libros* El crepúsculo de los filósofos, El pragmatismo, Polémica religiosa, El hombre acabado *e* Historia de Cristo.

El ensayo (que viene después) en torno de Otto Weininger *es de clara censura. El sexólogo austriaco, como se sabe, sostiene el concepto de la bisexualidad en el sentido de que en el ser humano predomina o lo masculino o lo femenino. Su fórmula es M:F, en donde M = masculino, F = femenino. No hay exclusivamente lo uno o lo otro. Además (lo que es objeto en particular de crítica) el propio sexólogo sobrevalora la masculinidad por sobre la femineidad. Todo lo malo del carácter deriva de lo femenino; lo mejor, de lo masculino. Con ocasión de la doctrina expuesta, Ramos discurre en el ensayo sobre el tema del amor.*

La filosofía es una forma de la existencia. Todo hombre la ejerce en alguna medida. En su artículo Ortega y Gasset, espectador, *Ramos acepta y se congratula de esta idea, expuesta por el filósofo español. La reflexión filosófica no debe de estar al margen de la vida; no lo está*

como proponen quienes consideran que sólo la Universidad y la Academia son los recintos de tan necesitada actividad. En la publicación periódica El Espectador, *Ortega y Gasset ha mostrado con elegancia y profundidad que el filosofar no es una deserción de la vida cotidiana.*

Max Scheler *es el nombre del séptimo ensayo de* Hipótesis. *Ramos se ocupa aquí de la conferencia que bajo el epígrafe* El saber y la cultura, *pronunció Max Scheler en Berlín para celebrar el X aniversario de la fundación de la* Academia Lessing. La Revista de Occidente, *en la colección* Nuevos hechos, nuevas ideas *publicó trabajo tan excelente, que, al decir de Ortega y Gasset, constituye "un crucero por donde pasan todos los caminos que en las demás obras del autor, algunas no aparecidas aún, se alongan fecundamente". Ramos el primero en México expuso y tomó partido sobre el filosófico suceso. Hubo más: "El año pasado, consigna, en un artículo provisional definía yo la cultura* como algo que se es, no como una cosa que se tiene. *Scheler me confirma ahora esta opinión cuando dice que la cultura es una categoría del ser, no del saber o del sentir."*

El antepenúltimo ensayo lleva el nombre de Antonio Caso. *De este patriarca de la filosofía contemporánea en México (el otro es Vasconcelos) Ramos tuvo tres apreciaciones diferentes. La primera, siendo discípulo suyo, fue de admiración efusiva, como ya quedó dicho. La segunda, la contenida en este ensayo, de censura, se propone practicar un ajuste de cuentas de su obra. La tercera, tras la muerte del maestro, en 1946, es una valoración ecuánime, de vivo y grande respeto filosófico. El ensayo de* Hipótesis *sobre* Antonio Caso *consta de tres partes:* Campaña anti-positivista, Caso abogado del pragmatismo, La historia de la filosofía teatralizada. *Ante todo describe Ramos la precaria atmósfera filosófica en México creada por el positivismo, y la réplica eficaz y oportuna de los ateneístas filósofos encabezados por Antonio Caso. En la segunda se afirma que éste echó mano del pragmatismo fundamentalmente para alcanzar sus afanes críticos. ¿Fue la de Caso una impugnación abogadil del positivismo? En esta parte del ensayo Ramos señala, exagerando, el camino seguido por Caso en la dicha réplica y, en general, en su estilo de filosofar. "La argumentación no existe en su obra. Observemos sus libros y veamos cómo la abundancia de citas apenas deja lugar para que el autor ofrezca sus propias razones. Parece que los grandes maestros de la filosofía son para él autoridades infalibles." Argumento de autoridad. Por ello, la filosofía de Caso da "impresión de vejez" y de haber "perdido la aptitud de renovación". El argumento de autoridad requiere de suficiente información histórica. Las doctrinas de los grandes pensadores constituyen, así, la fuente constante de su filosofar. Para hacer más sugestivas las ideas del pasado, conviene dotarlas de brillantez y solemnidad y esto lo realiza Caso mediante* una historia teatralizada; *a lo cual contribuyó su reconocido arte oratorio que, a veces, le transformó en un* mimo de academia. *Calibran-*

do el ensayo de Ramos, se advierte que su propósito fue el de reprochar al maestro su rezagada información filosófica, apoyada en citas oportunas. Pudo Ramos haber dicho con Kant que la auténtica filosofía no consiste en repetir ideas escolarmente, sino en mostrarlas por cuenta propia, ello es, que no es un ejercicio ad usum delphinis. *Caso respondió en un folleto* (Ramos y yo). *Tampoco aquí se ventiló una polémica sobre filosofemas. Caso se defiende mostrando testimonios públicos favorables a su persona, no sin declarar que su oratoria es diáfana, ágil, encaminada a presentar las ideas en plenitud y que su doctrina, original, gracias a la síntesis que lleva a efecto, implica una epistemología que subordina el entendimiento a la voluntad, una estética fundada en el desinterés y una ética y religión inspiradas en la caridad. (El ensayo de Ramos sobre Caso regocijó a quienes, por estos años, trataron de congraciarse con la actitud demagógica de ciertos funcionarios que censuraban a la Universidad su alejamiento del pueblo. Caso fue siempre figura universitaria representativa.)*

Caso hace profesión de fe voluntaria en epistemología. Ramos, en su ensayo El irracionalismo *(el penúltimo del libro) toma partido en la propia disciplina filosófica. Para ello, emprende un análisis histórico y crítico a la par, que lo lleva a reconocer la parte de verdad de dos ideas: razón e intuición. Para evitar malentendidos, Ramos distingue entre intuición empírica, innegable, y, como tal uno de los factores, el inicial, del conocimiento, e intuición metafísica (que rechaza), a título de clave mágica de lo absoluto (Bergson). El ensayo también está enderezado en contra del irracionalismo de Spengler* (La decadencia de Occidente) *y utiliza en su desarrollo pensamientos del neokantiano Enrique Ricket* (Die Philosophie des Lebens), *de Augusto Messer* (La filosofía actual) *y de Will Durant* (The Story of Philosophy), *entre otros. Intuición empírica, sí. Intuicionismo, no. En el acto de conocer, el fallo postrero lo emite el entendimiento.*

El ensayo final contenido en Hipótesis *lleva el epígrafe de* Mi experiencia pragmatista: *un relato sucinto y retrospectivo de su desarrollo filosófico desde que, bajo la influencia de Antonio Caso, se adhirió al pragmatismo hasta la salida definitiva de la propia doctrina, y que marca la ruptura con el maestro. Del pragmatismo transitó, según Ramos, a una doctrina filial, el romanticismo, y de éste a otras posiciones afines. Jamás aceptó intuicionismo y anti-intelectualismo. El tiro de gracia a su experiencia pragmática coincide con la aparición de* Historia y antología del pensamiento filosófico, *de Antonio Caso, editada en 1927.*

Francisco Larroyo

H I P Ó T E S I S

(1928)

DEL SIGLO XIX LÍBRANOS SEÑOR

Durante el siglo pasado el poder político y espiritual cae en manos de plebeyos, clase que se vino enriqueciendo y organizando desde tiempos anteriores. Todo lo que aquel periodo histórico tiene de característico se lo debe a los plebeyos enriquecidos. Por eso es de las épocas más ruines de la historia. Fue materialista en la práctica, positivista en la teoría y naturalista en el gusto.

El hombre del siglo XIX se jacta de haber sometido a la naturaleza con el poder de su ciencia. Pero es una mentira que no salva su decoro; nunca se postró tanto como entonces a los pies de la naturaleza. El que acepta la realidad tal como es, el que no tiene valor para resistirla y superarla es una criatura inferior. Los más altos valores humanos son exclusivos de los que son capaces de independizarse, al menos espiritualmente, de la realidad concreta de la vida. El mundo ideológico y artístico del hombre del ochocientos estuvo apegado al estrecho dominio del sentido común. Negó la existencia de todo lo que no percibían sus toscos sentidos, o lo que no comprendía su torpeza intelectual. Las negaciones del positivismo no merecen una seria refutación dialéctica. Para vencerlo es mejor comparar el desarrollo mental de los positivistas con el de cualquier célebre maestro de filosofía. Entre Hegel y Spencer, el problema no es dudoso: es evidente la superioridad mental del primero. Comte fue un ingenio pasivo que dio fórmula y coordinación a las confusas aspiraciones de la época. Dio a la muchedumbre mediocre la ideología que reclamaba. Acaso Guyau fue el genio del positivismo; pero fue un positivista heterodoxo, con fugas de romántico. El positivismo estaba destinado a hacerse popular porque justificaba el realismo cándido del sentido común y lo sublimaba al rango metafísico. Era la única filosofía accesible a plebeyos de ruda inteligencia, sin poder de abstracción, pobres de fantasía. Confesaron su inferioridad en sus negaciones, como un miope que declarara inexistentes los objetos que su cortedad de vista no alcanza a mirar.

El crimen del siglo XIX fue haber vendido el genio por un plato de hechos. En vez de que el hombre enseñara al mundo y a la naturaleza lo que debieran hacer, se les entregó como discípulo servil. El mundo y la naturaleza son los maestros del hombre siglo XIX. Todo le enseñaron, la ciencia, el arte, la moral. Exceptúo los nombres de Gauss, Riemann y todos los creadores de geometrías no-euclidianas. Ellos son los grandes poetas del siglo XIX. Emancipados de la realidad concreta crea-

ron esos fabulosos espacios cuadridimensionales cuyo más alto mérito es no existir en ninguna parte. Así esos sabios introdujeron el ensueño en la ciencia. Son respecto a ésta, lo que es ahora Lord Dunsany respecto a la literatura realista.

La lección moral que recibió de la naturaleza fue el imperativo brutal de la lucha, la ambición de poderío y los placeres sensuales. Con vida semejante el siglo acabó enfermo, pero como a sus vicios añadía el narcisismo, hizo novela realista para recrearse en la contemplación de su neurosis.

Todos los que odien a ese siglo filisteo, deben excecrarlo en el nombre del bachiller Sansón Carrasco. Éste es el verdadero anti-Quijote, el símbolo eterno de la mediocridad ilustrada que derrota con la astucia al ingenio superior.

PLOTINO

La especulación filosófica es una de las formas de expresión de la personalidad. Durante mucho tiempo se han engañado los filósofos creyendo que su filosofía es obra puramente racional, sin mezcla alguna de pasión y de sentimiento. Pero las revelaciones de una psicología reciente nos enseña que la "razón pura" es un mito. En la conciencia no existen facultades separadas. En cada acto, en cada sentimiento, en cada idea de un hombre que crea su propia vida, está presente toda su conciencia. Sólo se exceptúa de esta ley el hombre vulgar cuya vida es un eco simiesco del mundo que lo rodea. Aun la actividad lógica en apariencia más aislada del complejo psíquico de la persona, tiene infiltraciones profundas de todo lo que constituye el temperamento del pensador. El "homo logicus" no existe. Es por eso necesario conocer la vida de un filósofo para comprender íntimamente el secreto de su filosofía.

Dice Porfirio, discípulo y biógrafo de Plotino, que su maestro "se avergonzaba de tener cuerpo". Este solo rasgo basta para hacer de Plotino un ejemplar admirable de la naturaleza humana. No hay otro igual en la clase de los grandes espíritus. Su menosprecio del cuerpo no tiene las manifestaciones brutales de los vulgares ascetas que se martirizaban en parte por estupidez e incomprensión de la vida. Griego de sangre, Plotino no pudo carecer de cierto sentido pagano, que lo arrastraba a transigir un poco con el cuerpo, y su puritanismo espiritual ofendido por esta pequeña debilidad, se manifestaba en un exquisito sentimiento de vergüenza.

Plotino no hubiera hecho la psicología de la intuición de no ser él mismo un iluminado. Si hay en su doctrina elementos mágicos, en verdad escasos y depurados, es porque poseía algo de los poderes de un taumaturgo. Tenía, según Porfirio, el don profético. Adivinaba el porvenir de los que le rodeaban. Pero el don fundamental de Plotino era, sin duda, la facultad de desprenderse de la vida ordinaria. Consistía este desprendimiento en una "separación del alma y del cuerpo por medio de la filosofía"; fenómeno mal interpretado por los filósofos y los psicólogos. Lo confunden con fenómenos anormales de disgregación de la personalidad, o lo explican simplemente por debilidad de la atención. Pero lo que sucede es lo contrario. En efecto, la atención tiene un papel práctico que desempeñar y se fija en la vida sin esfuerzo con sólo abandonarse a su inclinación natural. La línea de mayor resistencia está en seguir un camino inverso. No es fuerte el que atiende a la vida sino el que la des-

atiende; y entonces, la facultad de desprenderse no es signo de inferioridad orgánica sino de superioridad espiritual. Acaso de ella depende el verdadero pathos filosófico. Quizá Schopenhauer aludía a este mismo fenómeno cuando dijo que sólo tiene espíritu filosófico el que es capaz de sentir de cuando en cuando que el mundo externo es una apariencia, un sueño. Plotino se desdoblaba de manera de poder vivir al mismo tiempo consigo mismo y con los demás. "Nunca interrumpía esta atención interior, dice Porfirio, que apenas cesaba durante un sueño frecuentemente interrumpido por la insuficiencia de la alimentación (porque algunas veces ni siquiera pan tomaba), y por esta concentración perpetua de su espíritu." Pero por encima de todo, Plotino era un iluminado. Porfirio asegura que durante el tiempo que vivió con él, cuatro veces se unió a Dios "no por simple potencia sino por un acto real e inefable". Se puede poner en duda la interpretación mística de esos estados del alma, pero esos estados mismos son experiencias de cuya realidad no es posible dudar.

El caso de Plotino puede citarse como tipo de una vida espiritual pura, en que el alma, por su propia fuerza triunfa del cuerpo y se separa de él sin abandonarlo como en la muerte. La vida de Plotino es una aspiración continua y sincera por "reunir lo que hay de divino en nosotros, con lo que hay de divino en el universo". La filosofía abre los caminos de la perfección y ayuda en el ascenso espiritual, pero debe abandonarse cuando la conciencia se abre a Dios.

El libertinaje filosófico ha tenido su asiento en la Alejandría de los primeros siglos de nuestra era. Afluían a la ciudad discípulos de todas las escuelas filosóficas, creyentes en todas las religiones, fanáticos de todas las sectas supersticiosas. En medio de este desenfreno, el pensamiento de Plotino aparece prudente y disciplinado.

No obstante su audacia de pensamiento, sus banquetes filosóficos tienen la sobriedad platónica. Admira su fuerza y su maestría para organizar en un todo coherente la tradición filosófica griega a la que enriquece con el pensamiento indostánico. Por poco versado que esté el lector de las Enéadas, en filosofía griega, advertirá que en ellas están "secretamente mezcladas", como dice Porfirio, las ideas de todos los grandes pensadores de la raza de Plotino. Pero en esa síntesis enciclopédica tienen privilegio ciertas ideas que han dado a su escuela el nombre de neo-platonismo.

Los antiguos no tenían tan viva la preocupación moderna de la originalidad. Plotino, con modestia, se llamaba a sí mismo intérprete y comentarista de Platón. En general, los grandes maestros de filosofía acogían con sumo respeto las ideas de sus precursores. Esto permite encontrar corrientes de una continuidad perfecta en el desarrollo del pensamiento clásico. Hay una línea casi recta que, partiendo de Parménides, se continúa en las doctrinas orficopitagóricas, atraviesa la filosofía de Platón y remata en Plotino. La solidaridad de la filosofía se realiza, a través del

tiempo, sin agotarse en repeticiones inútiles. El concepto del universo se modifica y se enriquece al desalojarse de uno al otro extremo de la línea. Se conserva solamente un *leitmotiv*, que adquiere un timbre personal y nuevas variantes en cada uno de los diferentes pensadores.

El nuevo mundo descubierto por Plotino está más allá de las ideas platónicas. Es rebelde al conocimiento intelectual. Para verlo, es preciso extinguir los sentidos y la inteligencia, porque sólo se entrega en medio de un silencio espiritual. El conocimiento racional no destruye la barrera que se interpone entre nosotros y el mundo; de una parte queda el yo que contempla y de la otra el objeto contemplado. El conocimiento de que habla Plotino, no lo es propiamente, porque todo conocimiento supone un dualismo. Es, por un momento, la presencia real del mundo dentro de nosotros, la conjunción del alma con el universo. No está enfrente de nosotros, sino en nosotros, y podemos sentirlo inmediatamente por un "tacto silencioso". Como el lenguaje es un instrumento de la inteligencia y como ese mundo está situado fuera de sus confines, su naturaleza es una "maravilla incomprensible e inefable", Plotino pretende probar filosóficamente la existencia de ese mundo. Da el argumento pitagórico de que la díada presupone lo Uno; que la multiplicidad deriva de la unidad; que si hay compuestos debe haber simples. ¿Pero cómo conciliar con la razón algo que es extra-intelectual? Lo que no es accesible a la inteligencia, la inteligencia lo rechaza. Los esfuerzos dialécticos de Plotino no pueden admitirse sino como interpretaciones lógicas de estados de alma que para él fueron hechos, experiencias espirituales. A quienes piensan que para sentir esas experiencias se requiere un don innato y que son por tanto raras en la vida común, Plotino responde que todos los hombres pueden alcanzarlas mediante una disciplina filosófica y práctica. Sostiene que el objeto supremo de la vida son esas intuiciones fugaces. Cuando se logran, el destino del hombre está cumplido.

Plotino opina como Platón que la raza humana es de linaje divino. Los hombres son emigrantes que al ingresar en esta vida olvidaron cuál es su verdadero origen. El nacimiento ha sido para todos, lo que el loto para los compañeros de Odiseo: la flor del olvido. Hay felizmente un modo de recobrar la memoria: la sabiduría. Platón enseñó que saber es recordar. Entonces el que llega a vislumbrar las Ideas Perfectas, el Bien, la Verdad y la Belleza, tiene al mismo tiempo la reminiscencia vaga de su vida anterior y primitiva. Esta evocación la hace sentir por contraste la inferioridad de su vida presente y su condición de exiliado. De aquí la repugnancia que los espíritus superiores sienten por la realidad, de cuyo círculo tratan de escapar, refugiándose en la vida intelectual.

En el fondo de las enseñanzas de Platón y de Plotino se encuentra la consideración de la vida humana como una odisea del alma; como una sucesión de viajes y aventuras espirituales en busca de una patria perdida. La profunda sabiduría de los griegos no dejó de penetrar el sentido universal que encierran los trabajos del héroe de Homero para regresar

a su morada. Los obstáculos que encuentra en el camino parecen el símbolo de los peligros del alma; el loto que borra en sus compañeros la memoria de su origen y destino; la magia de Circe que los convierte en cerdos; finalmente, Odiseo salvado por Nausicaa, quien influye para que sea devuelto a Itaca. El hombre es, pues, un esclavo en país extranjero; el amor a la sabiduría ansía la redención. Y el medio para obtenerla, enseña Platón y Plotino, es el camino dialéctico. Se equivoca el que entiende la dialéctica platónica como un método lógico. Todos los que toman la doctrina de Platón en un sentido estrictamente literal y abstracto dejan escapar su esencia más sutil, que no es por cierto la famosa teoría de las ideas, sino la descripción del drama eterno del alma humana. La dialéctica es un proceso de liberación de lo que el sentido común toma como mundo real. Es la rebeldía contra la falsedad; es el ansia de purificar el yo de la mentira que lo envuelve, para vivir verdaderamente.

Cuando se habla de Plotino no se puede pasar en silencio la doctrina de Platón. Por algo el primero es llamado un neo-platónico. La filosofía del pensador alejandrino es un platonismo llevado con audacia a sus últimas consecuencias y formulado en términos más rigurosamente abstractos. Plotino tenía que ser más filósofo que su maestro ateniense. Entre ambos se interpone la obra de Aristóteles que legó a Plotino una disciplina lógica más rígida y un lenguaje metafísico más elaborado. Platón, aun cuando siempre se haya creído lo contrario, no concibió abstracciones puras. Por eso es falso el esquema de las ideas inventado, no por Platón, sino por sus comentaristas. Walter Pater ha observado con penetración que Platón nunca pudo concebir una idea, sino residiendo en una persona. Por eso cuando niega la realidad del mundo, para conferirla al mundo ideal, transporta a este último su visualidad, su sentido concreto y las ideas adquieren un cuerpo, se animan como personas. Platón es sensual como todo griego. Su olimpo intelectual está aún poblado de formas bellas. Este sentido vívido y plástico se ausentó de Plotino cuyo mundo intelectual pierde toda carnación y se puebla de ideas esqueléticas.

Cuando Platón dice que las ideas crean a los seres, no les atribuye propiamente un poder mágico. Quiere decir que las ideas son como un modelo que la naturaleza parece perseguir. Para Plotino las ideas sí tienen un poder demiúrgico. Se confunden con el verbo o logos de los alejandrinos que es un milagroso poder creador del pensamiento.

La moral de Platón es un ascetismo higiénico que se propone el vigor y el embellecimiento del cuerpo porque todavía lo considera el instrumento del alma. El ascetismo de Plotino es un ascetismo oriental que menosprecia al cuerpo y que lo debilita para debilitar sus pasiones. Platón enseña en sentido metafórico que hay que huir de este mundo para buscar en la virtud una perfección semejante a la divina. Platón no abdicó totalmente de la realidad para nutrirse de sueños. Sólo piensa

modificar las condiciones del mundo para que dentro de él nos hagamos deiformes. Plotino no transige con el mundo. Quiere anticipar por medio de la filosofía la separación del alma y del cuerpo que la muerte produce. La filosofía es para él un instrumento que purifica el alma. Y no contento con anhelar una semejanza aproximada con Dios, quiere verlo y fundirse con él. La sublimación espiritual nos prepara a estas nupcias celestes. Cuando se realizan, se cumple nuestro fin supremo. El hombre que se apartó de la divinidad regresa a su esencia primitiva. El ciclo de la vida está cerrado.

Para comprender el sentido ético que atribuye Plotino a la vida es preciso recordar su teoría de la génesis del universo. El espiritualismo griego concibió la genealogía de los seres como resultado de la unión de dos principios. Así que el universo ha venido a la existencia por un proceso semejante a la sexualidad de los vivientes. Dos principios primordiales, el espíritu y la materia, representan en el orden cósmico lo que el elemento masculino y femenino representan en el orden biológico.

La idea que los filósofos espiritualistas de Grecia se formaron de la materia no tiene ningún parecido con la de los filósofos y científicos modernos. Desde Descartes concebimos la materia como una extensión dotada de resistencia y por lo tanto impenetrable. No podemos menos que asociar las ideas de la materialidad, solidez y corporeidad. En cambio los antiguos idealizaron la materia concibiéndola como algo desprovisto en absoluto de cualidades, como substancia incorpórea. Una cualidad como la extensión es ya un modo de existir y la materia es el no-ser. Los modernos creen que la materia cambia, se transforma, pero sin dejar de ser una realidad, mientras que los antiguos se esforzaron por concebirla como una cosa irreal. Para adquirir realidad, según Platón, tiene que unirse con una idea, en el sentido de forma y siempre que se equivalente al caos, a la nada. También para Aristóteles la materia no fue una cosa realizada, sino el ser en potencia.

Plotino modificó esta teoría de un modo original. Platón es un dualista que admite dos principios independientes, la materia y el espíritu, que antes de unirse subsisten por sí solos. Plotino es un monista absoluto. De lo uno, principio superior a la existencia, proviene lo que tiene existencia y lo que es inferior a la existencia, el no-ser, la materia. De aquel principio deriva, por una serie de *emanaciones*, todo lo que existe, de manera que los seres se distribuyen en jerarquías tanto más inferiores cuanto más alejados están de su tronco común. Es lo que el filósofo alejandrino llama la "procesión de los seres." Para Platón el ser es un progreso respecto del no-ser. Según Plotino, el no-ser es una degeneración del ser. El espíritu engendra a la materia por un debilitamiento de su esencia. Entonces la materia se identifica con el mal, pues que es la pérdida de todo valor existencial, de toda espiritualidad, el alejamiento máximo de la esencia divina. Adviértase cómo el origen del mal es la generación, la cual hace caer inevitablemente lo divino

hasta la inferioridad de una vida material. En este punto Plotino se toca con los filósofos indostánicos.

Ellos conceden a la generación el mismo significado ético. El castigo de los malos es una vida transitoria y perecedera, porque la generación trae consigo, a fuerza, el nacimiento y la muerte. El que quiera salvarse, debe rehacer lo que la generación ha deshecho, ascendiendo los grados de la existencia hasta reconquistar la vida divina. Fuera de la generación, libre del nacer y del morir, alcanza entonces la inmortalidad.

La vida mística fue seguramente conocida y practicada por los antiguos mucho antes de que viviera el autor de las Enéadas, sólo que escondida en la sombra de los santuarios por los iniciados en los misterios griegos de Eleusis, Delfos. Plotino fue el primero en hacer laica y pública una actividad antes exclusiva de las religiones ocultas; quitó el misticismo de las manos de los sacerdotes y lo puso en las de los filósofos. Así completó una obra iniciada por Pitágoras y Platón. Plotino asocia la religión y la filosofía, pero no en el orden teórico, como los sistemas primitivos, sino en el de la vida práctica. La filosofía es para Plotino una preparación a la vida religiosa. El ejercicio dialéctico una disciplina intelectual y moral cuyo fin es desarrollar en el espíritu la facultad intuitiva. Salvo el músico, el amante y el filósofo que son hombres naturalmente dotados de intuición, o a lo menos muy próximos a adquirirla, el hombre vulgar necesita un largo ejercicio filosófico para hacerse iluminado. La filosofía desempeña en la escuela de Plotino el papel de las prácticas que se empleaban en los misterios para iniciar a los que querían penetrar su secreto.

En el fondo, lo que todos los místicos han querido es la exaltación intensa de la vida personal. Mejor dicho, la vida puramente personal es poco para ellos. Sufren por la limitación del individuo; sienten que la individualidad es un mal; anhelan franquear sus barreras. Desean una expansión de la personalidad que abarque todo el universo, de modo que su propia vida, que es sólo una vida parcial, se haga la vida en su totalidad. La intuición mística no es sino el sentimiento de la fusión con el todo, la dilatación de una conciencia aislada que se hace coextensiva del universo y da al hombre la ilusión de que su alma es el alma del mundo.

Quien no se siente ya aislado ante una naturaleza enemiga y hostil, sino fundido y solidarizado con toda ella, centuplica la fuerza de su acción. Aliado con el universo siente que su actividad se hace trascendente. Enseña Plotino que cuando el hombre se instala en esta vida superior, debe considerar que está en su morada definitiva. No es religioso el que tiene un dios y lo adora sin dejar la existencia vulgar, sino el que trata de elevarse a un plano divino. La concepción plotiniana de la vida religiosa, queda bien definida con esta fórmula de Novalis: ser religioso es buscar una patria.

LA ESTÉTICA DE CROCE

La fama de Benedetto Croce ha trascendido de su patria a todo el mundo occidental. Recientemente fue nombrado doctor en Letras por la Universidad de Oxford. Las revistas filosóficas de Buenos Aires discuten a menudo las ideas del pensador italiano. A México fue importado Croce en los momentos efervescentes de la reacción anti-positivista, por Antonio Caso (1912-1920). Desde entonces un grupo numeroso de personas conoce el nombre de Croce y lo admira sin haberlo leído nunca. En Norteamérica Croce no es ignorado. Su personalidad filosófica ha despertado gran curiosidad ¡entre los texanos!

Como es de suponerse, donde Croce ha tenido y tiene más influencia es en su patria. Allí se le considera sucesor de Carducci, *condottiere* de la cultura italiana contemporánea. Su advenimiento data de 1900. Vossler ha dicho con acierto que la filosofía de Croce es la filosofía del éxito. En un libro reciente, Giuseppe Prezzolini[1] muestra cómo hay infiltraciones del idealismo crociano en todas las obras intelectuales de la Italia actual. El nombre de Croce va unido a cada una de las actividades de la generación que allá ocupa el primer plano. La sugestión y la influencia que Croce ejerce es tan grande que sería inexplicable por su sola obra teórica; a ésta hay que sumar una intensa acción práctica como periodista y editor, o en otros campos, como senador y como ministro de Instrucción Pública. La preponderancia de esa filosofía provocó intentos de reacción entre algunos eminentes espíritus de Italia. Papini, su más vivaz *stroncatore*, le lanzó tremendas diatribas en su célebre *Discorso di Roma*, pronunciado en el congreso de los Futuristas (1913), y en artículos críticos publicados en *Lacerba*: en el *Sciocchezzaio crociano* y en *I miei conti con Croce*.

Esos ataques no llegaron a conmover la olímpica serenidad del filósofo ni a menguar su prestigio. El macizo bloque del sistema crociano, que parece de estructura estática, es, sin embargo, una "teoría-instrumento", que ha movido la filosofía, la historia, el arte, la crítica, la educación, en Italia.

Croce es uno de los caudillos del resurgimiento idealista que se produjo como reacción contra el positivismo dominante en Italia hasta fines del siglo pasado. El papel de Croce en este movimiento fue singular. La filosofía europea del siglo XX ataca la ciencia que pretende conver-

[1] Prezzolini, *La Coltura Italiana*, Firenze, 1923.

tirse en filosofía, pero respeta a la que reconoce con modestia su carácter puramente científico, es decir, de conocimiento limitado. Y también acepta, con la ciencia, que el punto de partida de toda especulación es la experiencia. Croce, según sus propias palabras, trata de reivindicar "la seriedad del pensamiento lógico, no sólo frente al empirismo, sino también frente a las doctrinas intuicionistas, místicas y pragmáticas". Así nuestro filósofo se coloca en una situación única; está contra el positivismo, pero también contra los antipositivistas. Para Croce, la ciencia nos entrega conceptos irreales, o sean "pseudo-conceptos". Quien aspire entonces a conocer la verdadera realidad tiene que apartarse del empirismo para buscar "conceptos puros" cuya naturaleza es universal y concreta a la vez. De aquí -que la ciencia suprema sea la lógica, "ciencia del concepto puro". Con tales antecedentes causa sorpresa encontrar en dicha filosofía, a pesar de su forma abstracta germanizante, un contenido que da impresión de realidad y de vida. Croce resulta un empírico a pesar suyo. Raffaello Piccoli[2] asegura en una biografía ideal del filósofo que toda su actitud teórica tiene un origen práctico.

Croce no ha pretendido renovar la filosofía sino simplemente restaurarla con el carácter que tuvo en otras épocas, sobre todo en la del romanticismo alemán. La filiación hegeliana de Croce es tan visible que casi es obvio hablar de ella. A veces en su obra se nota, no sólo la continuación del espíritu hegeliano, sino la reaparición de Hegel en persona. Croce trata de renovar el presente mediante un retorno al pasado. La elección de ese pasado no fue algo caprichoso o casual. Desde que el idealismo absoluto se lanzó a la conquista de Europa, Italia fue el país más fácilmente invadido. En otros países se diluyó en el pensamiento vernáculo. Mientras que a Italia, cuya tradición filosófica estaba interrumpida, penetró sin resistencia y se adoptó sin restricciones.

Nápoles fue el centro de la difusión hegeliana. Vera, catedrático de la Universidad, su primer propagandista.[3] Desde entonces el hegelianismo es endémico en Italia. Tiene sus alternativas de atenuación y recrudecimiento, el último de los cuales está representado por la filosofía crociana.

Pero Croce tiene, frente a Hegel, personalidad original e independiente. Su desdén por el empirismo no ha anulado su buen sentido práctico que explica cómo, a pesar del arranque de su filosofía y de la dialéctica que usa para desarrollar sus ideas, llega, sobre todo en estética, a conclusiones vivas, concretas, actuales. Es lástima que a veces el tecnicismo metafísico les dé la apariencia de "conceptos puros" de valor sospechoso. Afortunadamente sólo participan de tal defecto sus obras grandes, la *Lógica* y la *Estética*. El *Breviario* es una excepción.

[2] R. Piccoli, ***Benedetto Croce, An introduction to his philosophy,*** Nueva York, 1922.

[3] Bertrando Spaventa fue uno de los más notables representantes del hegelianismo italiano (1950).

El autor se enorgullece de él, y con justicia, porque no sólo es una exposición clara, metódica y amena de sus teorías, mucho más inteligibles que en la *Estética mayor*, sino que por las correcciones y adiciones es la versión más completa de su teoría del arte.[4]

Benedetto Croce es filósofo por temperamento y por educación. Es el hombre que en los conflictos de la vida encuentra siempre problemas teóricos, o, como diría él, conceptuales, y siente los problemas teóricos con la fuerza de problemas vitales. En toda obra de Croce se advierte la pasión por las ideas, una pasión que a veces lo lleva hasta la intransigencia y el dogmatismo (Unamuno no encuentra un solo titubeo en las afirmaciones de la *Estética* mayor). No obstante la firmeza de sus convicciones, Croce se corrige y se renueva. Su carácter de investigador serio está garantizado por un caudal de erudición enorme.

Educado en la disciplina del pensamiento germánico, sus teorías van siempre precedidas de una completa investigación histórica.[5]

I. EL MÉTODO

La preocupación más grande de Croce como estético, aun cuando no lo quiera confesar, es todavía la preocupación que dominó en la época romántica, cuando se discutía ardorosamente la autonomía de la actividad artística y cuando los partidarios de esta tesis enarbolaban como bandera de combate la célebre fórmula *l'art pour l'art*. El filósofo italiano no ofrece propiamente una nueva teoría estética. Concentra su esfuerzo crítico y dialéctico en sostener que el arte es una categoría independiente. Se horroriza de la filosofía anterior a Vico y Baumgarten, porque, a contar desde Platón, considera el arte subordinado a fines morales, filosóficos o, peor aún, a motivos de placer. Para Croce la estética comienza cuando se vislumbra que el arte tiene una esencia específica. Siente que su deber es precisar el concepto estético para asentar la idea del arte inmaculado en un pedestal de granito, tan alto que sea accesible a la mirada de todo el mundo.

Se comprende desde luego que para marchar en este camino lo importante es hacer a un lado los prejuicios éticos, metafísicos o hedonistas que deforman las concepciones del arte. Por ahora no va a descubrir verdades sino a criticar errores. Demostrará que el arte no es ni moral, ni filosofía, ni placer, a despecho de los que sonrían pensando que así sólo se llega a la demostración de una banalidad: que el arte es el arte. Pero antes que prejuzgar cualquier cosa debemos seguir hasta el final

[4] En sus últimos escritos Croce muestra gran tolerancia por las ideas estéticas contrarias a las suyas, con gran sorpresa de sus admiradores. (Piccoli.)

[5] Una exposición de los principios del idealismo de Croce puede encontrarse en C. Schuer, "La pensée italienne contemporaine: L'idéalisme de Croce et de Gentile", *Revue Philosophique*, números 5 y 6, 1924.

a nuestro filósofo, quien en su *Estética* reconoce con modestia que su obra es inicial más bien que definitiva.

El método crociano es sorprendente: lo que investiga directamente no es la verdad; es el error. Más que el método sorprende la teoría de la verdad[6] de donde se deriva. He aquí la teoría: "la historia ideal eterna del error es la historia ideal eterna de la verdad" (*Lógica*, página 258). Y entonces "investigar la verdad equivale a recorrer la escala del error" (*Lógica*, página 302, y *Breviario*, página 10). Croce parece pensar, como Nietzsche, que la lógica ha nacido de lo ilógico. Como el error en estética consiste en confundir los fines del arte con los de la moral a otras cosas, eliminando esos errores se llega automáticamente al concepto del arte puro. Este método indirecto lo han seguido espíritus eminentes. Recuérdese a Bacon, magno clasificador de los errores humanos. ¿Y qué es la historia de la estética, en Benedetto Croce, sino una clasificación de los errores estéticos? En esa historia, dice el autor, se expone "dialécticamente todo el proceso de liberación del pensamiento estético de los conceptos erróneos del arte" (*Breviario*, página 12). La teoría estética en Croce presupone, pues, la historia aun cuando en su obra mayor coloca a ésta después.

El arte se ha explicado erróneamente:

I. Por el placer de los sentidos (hedonismo). El arte como lo agradable, como juego, etcétera. Equivale a convertirlo en una actividad biológica, porque el placer subraya siempre la satisfacción de una necesidad vital.

II. Como actividad subordinada a la moral (moralismo). Ejemplo: la concepción helénica de la belleza como medio para inclinarnos hacia la virtud (Platón).

III. Como actividad cognoscitiva (conceptismo). Opinión de Baumgarten que completa su desarrollo en el idealismo alemán, sobre todo en Hegel para quien lo bello es "la apariencia sensible de la idea" (*Estética*, página 812).

IV. El arte como medio para llegar a Dios (misticismo). La estética de Plotino.

El hedonismo niega al arte su carácter espiritual reduciéndolo a la fisiología.

El moralismo, al reducirlo a una forma de acción, le quita su carácter de contemplación pura (*teoría* en el sentido griego).

En fin, el misticismo lo explica por una actividad misteriosa e inencontrable (*Estética*, página 495).

Todas estas teorías son la negación del arte mismo, que será según el caso, placer, moral, filosofía o religión, pero no arte. Croce se alza entonces como campeón de la pureza del arte. Demostrar que el arte es puro es salvarlo de la muerte. Va por eso a destruir los errores esté-

[6] *Lógica*, parte tercera, Cap. VII.

ticos y aun cuando el arma que usa no es construida por sus propias manos, sino extraída del viejo arsenal de la estética, hay que admirar la habilidad con que Croce la desenmohece y la convierte en terrible arma de combate.

II. EL ARTE COMO INTUICIÓN, COMO EXPRESIÓN Y COMO SENTIMIENTO

Para iniciar su campaña contra los errores, Croce se vale de la fórmula "arte-intuición",[7] antiquísimo lugar común de la estética, pues "en vocablos sinónimos anda en boca de todos los que cotidianamente discurren de arte y se encuentra con vocablos más antiguos en tantos viejos libros" (*Breviario*, página 23). Pero hay que ver con qué magia Croce infunde poder destructor a esta vieja idea al parecer inocua (*Breviario*, página 13 y siguientes).

La sencilla fórmula "arte-intuición" elimina desde luego la idea de que el arte sea un "hecho físico", es decir, la belleza como propiedad que realmente tienen las cosas independientemente de nuestro espíritu que las contempla. Ahora como la realidad se hace arte sólo a través de la intuición, lo bello sólo puede tomarse como un agregado subjetivo, como una apariencia que toman las cosas vistas por el artista.

Otra de las negaciones que implica es que el arte sea utilitario (hedonismo). Utilizar equivale a llenar una necesidad y sólo puede alcanzarse esta satisfacción mediante un acto práctico. Por otro lado, intuición es *teoría*, y *teoría* tiene el sentido original de contemplación. Contemplación y acción son términos que se excluyen. Además, como la moral es una forma de vida práctica, le son aplicables las mismas razones para separarla del arte.

Pero la consideración del arte como producto intuitivo sirve sobre todo para atacar al conceptismo (arte como conocimiento de una idea). En efecto, el concepto es siempre una aserción de realidad o irrealidad, es decir, un juicio, mientras que la intuición puede existir legítimamente aun cuando no haya nada en el mundo real que corresponda a ella. El concepto pretende representar la verdad. La intuición puede accidentalmente ser *verdadera*, pero cuando no lo es, cuando es tan sólo una ficción, no pierde por eso su derecho a subsistir. Es absurdo promover a propósito de una obra de arte si es metafísica o históricamente verdadera o falsa (*Breviario*, página 20).

La fórmula "arte-intuición" diferencia también plenamente al arte del mito y la religión. Para un creyente, la religión y sus mitos tienen carácter de conocimiento. Explican la causa, la esencia y la finalidad del mundo. Ya anteriormente se ha demostrado que el arte no tiene

[7] Lección primera del *Breviario de estética*: "¿Qué cosa es el arte?"

nada que ver con la verdad y el error. Por lo tanto la religión no puede ser arte sino cuando se deja de creer en ella. En suma, el arte tiene un carácter desinteresado, amoral, irreligioso y alógico.

Pero estos atributos del arte sólo tienen valor negativo. Nos indican lo que el arte y la intuición no pueden ser. No sabemos aún lo que son positivamente. La intuición produce imágenes ¿pero todas las imágenes son artísticas? ¿Cuál es la naturaleza de la imaginación artística o fantástica? ¿En qué se distinguen la fantasía y la imaginación?

La imaginación, dice Croce, es parásita. Reproduce fielmente, con la pasividad de un espejo, el mundo real. La fantasía es productora. Puede formar otro mundo independiente del que existe de hecho. Hay que advertir que la fantasía no es el resultado de una asociación (la facultad psíquica así llamada se ha tenido equivocadamente como productora). Las imágenes asociadas forman un agregado mecánico carente de organización vital. ¿Cuál es al fin la esencia misteriosa de la fantasía artística? Croce en su *Estética* mayor asegura que lo que caracteriza a la verdadera intuición artística es la *expresión*. Éste es el punto central del pensamiento crociano. Se anuncia ya en el título de su obra fundamental: *Estética come Scienza della espressione e linguistica generale*. Croce no presume que su doctrina estética sea una revelación. No cree en los "descubrimientos" estéticos. Para él está agotado el campo de la estética. Todo está dicho y vuelto a decir y es vergonzoso presentar una idea con pretensiones de hallazgo original. El filósofo tiene sobrada razón. Cualquiera de las teorías estéticas *soidisants* actuales pueden encontrarse esbozadas o desenvueltas en las diferentes filosofías del pasado. Lo que éste no pudo demostrar incontestablemente es el aspecto que, entre los muchos del fenómeno estético, debe tomarse como esencial y característico. Toca a la experiencia artística cada vez más variada y más rica en cada momento histórico, y al progreso de otras ciencias tributarias de la estética, señalar entre aquellas ideas la que debe prevalecer como última palabra de la filosofía del arte. Por ahora la misión del estético se reduce a cambiar el énfasis de una a otra idea, como nuestro pensador italiano lo ha hecho al acentuar la idea del arte-expresión ya existente en el pensamiento clásico; pero antes entendámonos sobre lo que significa el concepto "expresión".

La palabra expresión connota dos ideas: la de *exteriorización* y la de *extracción*. La expresión no se toma solamente en el sentido de exteriorización o sea cambio de lugar de dentro a fuera. Así no se explicará la formación de la imagen intuitiva. Para que haya expresión artística, dice Croce, no es preciso que el poeta escriba o declame sus versos ni que la música suene, ni que la pintura se fije en un lienzo (*Breviario*, página 41). En una palabra: no hay que tomar el concepto de expresión en el sentido de *extrinsecación*, en el sentido de técnica. Se puede admitir, según Croce, que es posible ser a la vez gran artista y mal técnico, pero no artista que no sepa expresarse (*Breviario*, página 44).

El concepto de expresión no debe ser simplemente un concepto mecánico sino un concepto *genético*. "Expresión" se acerca más, estéticamente hablando a la idea de extracción. Extraer consiste en aislar y separar algo que está combinado con otras cosas. Puede compararse este proceso aunque groseramente con la cristalización química. La expresión de un límite a lo que es indefinido aclara lo que es confuso. Y limitar y aclarar una cosa equivale a darle una forma. Por lo tanto, para que haya expresión, según Croce, basta con que en la conciencia del artista se destaque una visión definida y concreta. La esencia de la expresión es entonces la *forma*. El hecho estético es forma y nada más que forma. *La Estética de la intuición* puede llamarse *Estética de la forma* (*Breviario*, página 39). "La intuición o representación se distingue de lo que se siente o se padece, de la onda o flujo sensitivo, de la materia psíquica, *como forma;* y esta forma es la expresión."

Si el concepto de expresión equivale al concepto de forma, es fácil establecer su filiación con el pensamiento clásico. Nadie hasta hoy, ni el mismo Croce, ha señalado al precursor más remoto de la teoría de la expresión. Creo que la paternidad de ella corresponde a Plotino. No es que Croce desconozca la estética del jefe de los neoplatónicos, pues en su historia hace una excelente exposición de ella. Pero acaso no acertó a conocer su propio pensamiento bajo el revestiminto de la antigua terminología metafísica. Cuando Plotino analiza la naturaleza de lo bello (V. *Enéada* I, libro VI), no admite que consista, como afirmaban sus antecesores, en la *simetría*, es decir, en el conjunto armónico de las partes de un todo. Lo que es informe (dice Plotino) es feo. Lo informe es la materia bruta indeterminada. Esa materia por sí sola carece de realidad, pues representa solamente la potencialidad del ser. Pero cuando adquiere una forma, toma una determinación precisa, pasa de la potencia al acto, del no-ser al ser, de la fealdad a la belleza. La belleza, concluye Plotino, consiste en la forma. Antes del filósofo alejandrino, arte y belleza son a veces cosas distintas, pero con él precisamente, según el mismo Croce, comienza la identificación de arte y belleza.

No es creíble que Croce se haya inspirado directamente en Plotino. Aparte de que la idea se disimula, como ya dije, en la fraseología de aquel tiempo, no es central en la estética neo-platónica y en su categoría secundaria carece de relieve y de dinamismo. Ahora bien, Croce como buen hegeliano, sólo siente atracción por las ideas en movimiento, o por las que pueden adquirirlo, como la vieja idea "arte-intuición" que ya vimos convertida por la brujería de Croce en idea-espada, en flamante instrumento de lucha. Esa simpatía explica quizá que Croce no haya parado mientes en la teoría de la forma sino cuando la encuentra en De Sanctis, ya no como idea secundaria, sino en primer plano y armada de punta en blanco (*Breviario*, página 25).

Francisco de Sanctis repite, en el *Saggio sul Petrarca*, exactamente la idea de Plotino: "la esencia del arte no es ni lo ideal, ni lo bello,

sino lo vivo y la *forma*... Fuera del reino del arte se encuentra lo informe y lo deforme..." "Antes de la forma está lo que había antes de la creación, el caos... *Aparece la Estética cuando aparece la forma* en la cual ese mundo se sumerge, se funde, se olvida y se pierde". En De Sanctis la teoría de la forma tiene por objeto combatir el conceptismo de la estética alemana y principalmente la escuela de Hegel, para la cual la realidad se hace arte cuando rompe por decirlo así la forma para manifestar la idea. Entonces el arte, dice De Sanctis, se fluidifica, pierde su consistencia, se hace un fantasma. El arte sin el cuerpo que es la forma se hará inasible. El arte debe ser algo concreto y vivo, no una idea abstracta y muerta. El arte necesita de la forma como el alma del cuerpo.

Podría hacerse más evidente la equivalencia de forma y expresión recordando la función que los doctores aristotélicos de la Edad Media (Tomás de Aquino, Duns Escoto) atribuían a la forma. Cuando éste se reúne con la materia, desde luego le comunica la existencia y al mismo tiempo imprime a dicha existencia un carácter individual. La forma es por ende un principio genético *generatio* y un principio de individuación *principium individuationis*. Para comprender estas funciones no hay que darle a la materia un sentido moderno, porque entonces es un elemento real que ni se crea ni se destruye, y sólo se transforma. Piénsese en la materia como la imaginaron los antiguos, a saber, como principio irreal *anterior* a la existencia, como elemento primordial, como lo que precede a la creación. Y entonces la forma viene a ser un principio demiúrgico, la fuerza plasmante que de la nada, la cual es sin embargo la materia, extrajo la vida. Así la identidad entre forma y expresión es ya palpable en cuanto ésta es la actividad que crea las obras de arte y en cuanto tales obras son individuales y concretas. Me he valido de esta vieja terminología, hoy fuera de uso, solamente como artificio explicativo. Es de suponer que el proceso real de la creación estética no coincida exactamente con la descripción hecha; pero puede ella ser útil con tal de no creer que los términos de *materia* y *forma* tienen o pueden tener realidad substancial y existencia separada.

Tan peligrosa es esta propensión, que en otro tiempo originó en Alemania, durante el siglo XIX, dos escuelas estéticas equivocadas; la escuela *contenutista* (o del contenido), y la escuela *formalista*, la estética del idealismo y la del realismo, la escuela de Hegel y de Solger y la de Herbart. Surgen justamente de la creencia en un contenido o en una forma artística que pueden existir separadamente. El problema que los filósofos se plantean entonces es el siguiente: ¿El arte consiste en el puro contenido o en la pura forma? Unos respondían que en el contenido, el cual a su vez se hacía consistir "en lo que place, o en lo que es moral, o en lo que eleva al hombre al cielo de la metafísica y de la religión, o en lo que es realmente exacto, o en lo que es natural y física-

mente bello". Los formalistas contestaban que el arte está en las formas puras, como la unidad, la armonía, la simetría.

Croce demuestra hábilmente cómo de estas teorías se derivan graves errores estéticos. Primero, el error retórico de creer en el ornato, es decir, que la forma es un elemento extrínseco al contenido y se añade a él para darle belleza. Y de aquí el error pasa a la filología cuando se dice que hay expresiones gramaticales y expresiones adornadas o "literarias".

Como reacción contra este error, Croce lanza una de sus tesis más sorprendentes y audaces. Cuando al examinar el fenómeno estético se ha ahondado la distinción entre lo interno y lo externo, hasta crear un abismo entre ambos elementos, es imposible después explicar su perfecta fusión. Croce asegura que de hecho no hay tal separación, sino que intuición y expresión forman un todo indisoluble: considera a la expresión como la clave del misterio del arte. Antes nadie había pensado que la expresión fuera todo el arte. Todo arte era expresión pero no toda expresión era arte. Se pensaba que para que hubiera arte se necesitaba algo más que la simple expresión. Al contrario, para Croce la expresión es el perfeccionamiento del proceso artístico, es el arte mismo. La originalidad de Croce consiste en haber establecido una ecuación estética entre expresión e intuición. "La expresión y la belleza no son dos conceptos, sino uno solo que es lícito designar con uno u otro vocablo *sinónimo*" (*Breviario*, página 46). En consecuencia, se debe identificar *arte* y *lenguaje*, siempre que se entienda por lenguaje, no sólo el hablado, sino también el mímico, el sonoro y el gráfico. En fin, "la coincidencia de arte y lenguaje significa, como es natural, la coincidencia de *Estética* y de *Filosofía del lenguaje*, que pueden definirse una por la otra, es decir, que son idénticas" (*Breviario*, página 49). Queda así explicado el título del célebre libro de Croce *Estética como ciencias de la expresión y lingüística general.*

Todo esto parece perfectamente claro mientras no ocurre llevarlo a sus últimas consecuencias. Piénsese en efecto que en cierto sentido es expresión, no sólo el lenguaje en las formas indicadas, sino en general cualquier acto humano, puesto que la vida se nos aparece como una serie de movimientos externos que son la traducción física de una vida interior, espiritual. El hombre en cada uno de sus actos proyecta hacia afuera una partícula de su fondo íntimo, un deseo, una emoción, una idea, y en todos esos actos tomados en conjunto se transparenta una alma. La vida tiene una doble cara, un anverso y un reverso que permiten, en rigor, llamar a todo expresión. La ciencia y la acción, el arte y la filosofía son manifestaciones externas del alma del sabio, del hombre práctico, del artista y del filósofo. La identidad de arte y expresión conduce a un panestetismo que contradice las premisas antes establecidas. Recuérdese con qué celo enseña Croce a no confundir al arte con la moral, la práctica, la ciencia, etcétera, y nos repite que el arte es arte y nada más que arte.

Y ahora cae sin querer en la confusión de arte con filosofía, moral, etcétera. Después de tantas alabanzas a Vico, *scopritore de la scienza estetica,* por haber concebido la autonomía del arte ¡confunde ahora la estética hasta con la filología! Una cosa es decir que estas ciencias tienen estrechas relaciones entre sí y otra declararlas idénticas. Todos los errores de Croce provienen indudablemente de su propensión a exagerar lo relativo hasta convertirlo en absoluto. Puede comprobarse esta observación, notando el uso inmoderado que Croce hace de las palabras "idéntico" y "sinónimo".

Todos estamos de acuerdo en que el arte es expresión. Pero nadie admite que toda expresión sea artística. Si insistiéramos en diferenciar expresiones artísticas de no-artísticas, Croce nos diría categóricamente: ¿Pero de qué expresiones quieren distinguir las que son artísticas? ¿No se comprende que yo quiero decir que lo expresado es por eso mismo artístico? "Nosotros no conocemos sino intuiciones expresadas." Lo que es inartístico no está expresado. Y no estándolo podemos afirmar que no existe. "Antes de que en el espíritu se forme el estado expresivo, el pensamiento, la fantasía musical, la imagen pictórica no existen, pues sin expresión no pueden *ser*" (*Breviario*, página 42). Entonces hay que pensar en el milagro para explicar esta maravillosa intuición artística que surge de la nada. De Sanctis, más prudente que este mago de la estética, suponía como precedente de la formación artística "lo que está antes de la creación, el caos".

Si lo inartístico no existe ni antes ni después del arte, éste se hace incomprensible desde el punto de vista filosófico. Incomprensible en su génesis y en su naturaleza y quizá imperceptible cuando ya se ha formado. Lo bello supone lo feo, como la verdad el error y la virtud el vicio. Si todos fuéramos artistas, dice Bergson, el arte no existiría. La vieja ley de los contrarios, de Heráclito, es una verdad eterna. Para que una cosa exista es preciso que exista su contraria, cuando menos en el orden de los conceptos. Pero Croce no hace caso de ella, pues él ama sobre todo los "conceptos puros" o sean las ideas únicas. Pero lo único es impensable, porque sólo lo relativo se puede pensar. Y para que haya relación, se requiere como mínimum dos ideas. Si el arte es forma pura, como todo tiene forma todo es arte. Y si el arte es una cosa única, nos escapará esternamente porque la comprensión proviene tan sólo de la distinción y el contraste.

Es tan real la dificultad señalada, que no pudo menos que herir el fino sentido filosófico de Croce,[8] como lo prueba el hecho de que, en su *Breviario de estética,* introduce un elemento nuevo, que no está resueltamente admitido en la estética mayor, pero que ahora viene a compartir el primer lugar con la idea de expresión.

[8] Acaso también estas correcciones se deben a la influencia de Giovanni Gentile que en varias críticas ha señalado los defectos e insuficiencia del pensamiento crociano.

Para que la intuición, o su sinónimo, sea en verdad artística se requiere, dice Croce, un principio vital que la anime. Y para determinar el nombre de este nexo, el filósofo revisa aquel célebre conflicto de tendencias que culminó en el primer tercio del ochocientos: el conflicto entre *clasicismo* y *romanticismo*. Los *clásicos* sostenían que el artista debía esconder su alma tras de una obra hecha de pura forma. Eran "orfebristas" amantes del estilo lapidario. Los románticos, al contrario, descuidaban la forma para buscar tan sólo la efusión espontánea y violenta de sus propios estados de ánimo. Mientras que los primeros evitaban hablar de sí mismos, los segundos vivían exhibiendo su propio yo. Los clásicos serían, en el lenguaje de Nietzsche, los artistas *apolíneos*, y los románticos los artistas *dionisíacos*. Unos tendían a la *representación* y otros al *sentimiento*. Ahora bien, prosigue Croce, si examináramos las obras de los grandes artistas de esa época, veríamos que no son ni clásicos ni románticos, porque son a la vez clásicos y románticos, porque sus obras son, al mismo tiempo, sentimiento y representación.

> Contenido y forma deben distinguirse bien en el arte pero no pueden separadamente calificarse de artísticos, porque sólo es artística su relación, es decir, su unidad, entendida, no como unidad abstracta y muerta, sino como síntesis *a priori, estética,* de sentimiento e imagen en la intuición (*Breviario,* página 383).

Así, pues, "lo que da coherencia y unidad a la intuición *es el sentimiento*" (*Breviario,* página 31).

Quienes lean a Croce con el sincero deseo de encontrar un dato nuevo, o al menos una nueva indicación para esclarecer el misterio del arte, no dejarán de sentirse un poco decepcionados, cuando después de tanto esfuerzo por apartar del camino los prejuicios, y después de tanto aparato metafísico, nos venga a repetir una superficialidad estética: ¡que el arte es el sentimiento! Y contra todo lo que era de esperar de un filósofo, Croce no nos dice lo que él entiende por "sentimiento".[9] Este término sigue designando vagamente la región nebulosa del alma a donde se arroja todo lo que no cabe dentro de la inteligencia o la voluntad.

Con la fórmula intuición sentimiento Croce vuelve la espalda a las corrientes modernas de estética, en especial a la que arranca de la estética bergsoniana. A primera vista Croce y Bergson se dan la mano, porque ambos son intuicionistas. Pero en el fondo hay una distancia enorme entre la intuición de Croce y la intuición de Bergson. Croce explica la intuición con una palabra desprovista de significado, lo que equivale a no explicarla. Bergson, en cambio, lanza la fórmula intuición-instinto, que, como es de suponerse, quiere decir algo, ya que la palabra instinto contiene un significado concreto y preciso para la ciencia y la filosofía.

[9] Croce ha negado siempre al sentimiento como categoría del espíritu. (Véase G. Prezzolini *Op. cit.*, p. 85.)

Y es extraño que Croce no haya llegado a la misma fórmula, cuando estuvo tan cerca de ella, pues, cosa curiosa, su maestro De Sanctis explicó la fantasía artística por un principio en el fondo idéntico al del filósofo francés. Tanto es así que quien ignore la época en que vivió De Sanctis, podría clasificarlo como un bergsoniano al leer el párrafo siguiente en su *Storia della llitteratura italiana*:

> La imaginación da el ornato, el color, embellece la superficie. Su mayor esfuerzo está en ofrecer un simulacro de la vida en la alegoría y en la personificación. La fantasía es facultad creadora, intuitiva y espontánea; es la verdadera musa, el *deus in nobis* que posee el secreto de la vida y la sorprende al vuelo aun en sus apariencias más fugaces, dándonos la impresión y el sentimiento de ella. La imaginación es plástica, da el diseño, la apariencia de la vida: *Pulchra species ser cerebrum non habet*. La imagen es su fin último. La fantasía opera por dentro y no toma lo de afuera sino como expresión y palabra de la vida interior. La imaginación es análisis y mientras más se esfuerza, en adornar, en colorear, en diseñar, más se le escapa la substancial, ese todo en que reside la vida. La fantasía es síntesis, mira lo esencial y con sólo un rasgo suscita las impresiones y los sentimientos de una persona viva, presenta su imagen. La criatura de la imaginación es la imagen acabada y opaca; la criatura de la fantasía es el fantasma, figura abocetada y transparente que se realiza en el espíritu. La imagen tiene mucho de mecánico, es común a la poesía y a la prosa, a la masa y a los mediocres. La fantasía es esencialmente orgánica y privilegio de muy pocos que son llamados poetas.

La teoría de la génesis sentimental del arte, tiene, sin embargo, su utilidad en la estética, utilidad sobre todo, como tenía que suceder siendo obra de Croce, de oposición y negación.

Platón enunció por primera vez la teoría del arte inspirado en la naturaleza (desarrollada por Aristóteles en la célebre teoría de la Mimesis) que ha atravesado con gran fortuna casi todos los tiempos hasta llegar a nuestros días. Acaso de ello se han derivado ciertas tendencias en las artes plásticas, como la que señaló a la pintura, por norma, "la representación fiel de la naturaleza". El fracaso de esta escuela pictórica (que siguieron muchos impresionistas) ha venido a desacreditar la teoría de las artes de imaginación, que en el fondo implica la creencia en una belleza objetiva. Y ya los artistas no creen en la belleza objetiva porque la experiencia artística está demostrando de continuo que el pintor se sirve de los objetos externos, no porque sean bellos, sino porque le permiten expresar sus propios estados de ánimo. En la profesión de fe publicada en el catálogo de la segunda exposición post-impresionista de Londres, escribían los pintores: "Hemos dejadó de preguntarnos: ¿Qué representa este cuadro? Para preguntarnos ahora: ¿Qué nos hace sentir?" Desde este nuevo punto de vista es injustificada la antigua división

de las artes en objetivas y subjetivas, la épica y la lírica. "Épica y lírica son divisiones escolásticas de lo indiscernible: *el arte siempre es lírico* o si se quiere una epopeya y drama del sentimiento" (*Breviario*, página 32).[10]

En este punto la idea de Croce concuerda con la aspiración hoy general en los artistas de utilizar el mundo externo de las formas, no por una supuesta belleza intrínseca, que no tiene, sino porque para muchos es el lenguaje adecuado para comunicar su vida interior. Croce recuerda la frase de un crítico inglés (Walter Pater), que dice: "Todas las artes tienden a la condición de la música"; y otra de Amiel: "Todo paisaje es un estado de ánimo." Estas dos frases definen claramente la tendencia artística citada que se ha bautizado con el nombre de "expresionismo".

Por un momento llegué a temer que las anteriores observaciones críticas fueran excesivas y desacertadas; que acaso no existiera la contradicción en la estética crociana, sino para mí, que aplicaba indebidamente una lógica tosca y banal a lo que tiene la suya propia y precisamente admite la contradicción como forma *también* lógica. Ahondando más el motivo de mi discrepancia, describí que no era una exigencia puramente lógica, sino un diferente modo de sentir el problema capital de la estética. De seguro Croce aceptaría que la mejor estética es la que más favorece los intereses del arte. Es indudable que el concepto del arte puro ha contribuido a la plena liberación del artista, ha dado alas a su fantasía, enseñándole a no hacer caso de prejuicios morales, conceptistas o religiosos en el momento creador. Por otra parte ha impuesto a la crítica el deber de juzgar al artista solamente dentro del terreno del arte. Pero ahora los intereses del arte han cambiado, y hemos de ver dónde debe situarse el nuevo punto de vista de la estética.

Los filósofos que se empeñan en sostener la teoría romántica del arte por el arte, tienen que insistir necesariamente en sus caracteres diferenciales, en lo que lo separa del resto de la vida. Y si un excesivo amor por un arte inmaculado los empuja a levantarlo muy por encima de las impurezas humanas, acabará por perderse de vista. Importa, sí, distinguir el arte de la vida, pero sin *desvitalizarlo*. Se dice que el artista es desinteresado, para dar a entender que sus móviles no son *biológicos*. Pero en otro sentido el arte es la manifestación de un *interés* que emana de necesidades *vitales* más hondas del ser. El arte debe pedir ahora a los estéticos que lo estudien en conexión con la vida para que definan cuál es el *interés* propiamente artístico.

Este sentimiento del problema estético resultó ser no solamente personal sino general, como lo prueba el hecho de que todas las críticas y polémicas suscitadas por la doctrina de Croce giran en torno de los mismos puntos. Papini hizo notar la poca eficacia del método para construir

[10] La Teoría de la *liricitá del arte*, es, acaso, la principal innovación del Breviario.

una teoría *positiva* del arte; su dialéctica casi se agota en continuas eliminaciones; nos enseña que *X*, no es ni *a* ni *b* ni *c*, pero no nos dice lo que es propiamente *X*.

Giovanni Gentile, colaborador y compañero independiente de Croce, se propuso criticar y rectificar algunas de las "categorías" de la estética de su maestro. En una polémica sostenida con éste en la revista florentina *La Voce*, le objeta la separación tan profunda que tiende a establecer entre el arte, la moral, la filosofía, etcétera. La preocupación fundamental de Gentile es la *unidad del espíritu* y mediante este concepto pretende sintetizar lo que el otro filósofo ha apartado, creyendo que así se evita el peligro de que el artista, exagerando la idea de autonomía, se divorcie de la vida. Finalmente, un crítico joven, Scipio Slataper, reaccionando contra el mismo concepto de autonomía, se va al extremo contrario y lanza la teoría de la fusión del arte y la moral en su estudio sobre *Ibsen*.

El mismo Croce no ha podido substraerse a este problema y ha tenido que abordarlo en un capítulo en el que se estudian las relaciones entre la función artística y las demás funciones espirituales.

III. EL PUESTO DEL ARTE EN EL ESPÍRITU

Croce completa su teoría estética en la tercera lección de su *Breviario*. La independencia de una forma, dice, supone la materia... y en la absoluta independencia faltándole toda materia, la forma misma vacía tendría que nulificarse (*Breviario*, página 58). Pero ahora ¿cómo se va a reunir lo que antes fue apartado? Pues Croce con gran facilidad y desenvoltura salta la dificultad. "Toda forma es concepto particular e independiente por un aspecto y dependiente por otro, o sea dependiente e independiente a la vez." Sin embargo, el salto entre ambos contrarios es largo y requiere un auxilio. Croce invoca entonces a Hegel y a Vico. El primero le da su *Entwickelung* y el segundo su *corso y ricorso*.

No se puede negar el talento y la fascinadora elocuencia que Croce despliega al tocar este asunto que por cierto no está desarrollado en la obra grande con tanta claridad como en el *Breviario*.

Croce piensa que para explicar las relaciones entre el arte y las otras actividades humanas sin menoscabo de la autonomía estética, no cabe más solución que concebir la vida del espíritu como una serie de momentos ideales: el momento de la teoría; el momento de la práctica; o sea una vida alternante de acción y de contemplación. Esta serie en desarrollo (*Entwickelung*) no se proseguiría indefinidamente si fuera una serie abierta en desarrollo lineal. Es preciso considerarla, pues, como un círculo de cuya rotación proviene un retorno constante de las fases de la vida. El artista, como hombre, tiene que llenar todas sus necesidades prácticas. Pero ya satisfechas, cuando el espíritu *par che a nulla potenza piú in-*

tenda, como dice Dante en el verso citado por Croce, brota un nuevo deseo, el deseo estético. Saciado de acción, quiere reposarse en la contemplación. Y de su experiencia de la vida extrae materia para una obra de arte. Así el artista-hombre se convierte en hombre-artista. Pero llegado aquí, no se detiene porque el momento del arte no es definitivo ni terminal. Al lado de la satisfacción artística surge el descontento de la inercia. Y su anhelo vuelve a tenderse hacia la acción (*Breviario*, página 64). Así se cierra el ciclo y comienza un nuevo *ricorso* (Vico). Sólo que no hay que entender este eterno *corso* y *ricorso* del espíritu como un círculo vicioso, como un ritmo de repetición monótona.

> El último término convertido en primero, no es el antiguo, porque tiene una multiplicidad y precisión de conceptos, una vívida experiencia de la vida y la contemplación que faltaba al antiguo primer término y que suministra materia para un arte más alto, más refinado, más complejo y más maduro. De tal manera que en vez de un movimiento giratorio siempre igual, la idea del círculo no es otra cosa que la verdadera idea filosófica de *progreso*, de enriquecimiento del espíritu y de la realidad en sí misma que nunca se repite sino acrecentada (*Breviario*, página 72).

La consideración de la vida espiritual en movimiento cíclico no es una fantasía metafísica, sino la descripción exacta de la realidad psicológica que hoy admiten la ciencia y la filosofía. Dicho esquema hace inútil el viejo concepto de las *facultades* del alma, separadas entre sí y distribuidas en jerarquías. El alma no tiene partes cada una con su función diferente y aislada; y no teniendo partes pierde sentido el problema de sus jerarquías. La inteligencia no es superior a la voluntad o viceversa. La conciencia es un todo que fluye sin descanso y que se transforma, pero en su integridad. Sin detener su marcha, unas veces se hace inteligencia que conoce, otras se expresa en creación artística, o se vierte por fin en actividad moral o práctica. El artista no es tal por virtud de una fatalidad unilateral que trabaja solitaria en la conciencia. En el momento estético toda ella es fantasía creadora. El artista lo es con toda su alma. Y en la acción, también la ponen toda el hombre práctico y el héroe. Por otra parte, en cada pensamiento grande de un sabio o de un filósofo puede sentirse aprisionada, no sólo el instante de una conciencia, sino su historia entera, lo que se llama su carácter, su personalidad.

Cuando se estudia el arte, ya no solitario ni separado de la conciencia, sino dentro de su complejidad viviente, salta a la vista que si el arte no es actividad práctica ni moral, al menos presupone esas formas de la vida. Sin la práctica el arte no existiría.

Sólo la pasión violenta, encendida por una realidad concreta que trunca los deseos y las esperanzas, puede dar el impulso hacia el arte. El genio artístico como especialidad pura no existe. Cuando aparece

es como la respuesta a la excitación intensa de una vida fuerte. Unas veces es la floración dichosa de una vitalidad pródiga, superabundante. Pero otras es el refugio ideal de una existencia dolorosa. El arte grande, inmortal, parece siempre ligado a una tragedia o cuando menos al sentido trágico de la vida. El más alto destino del arte parece ser la liberación metafísica del hombre ahogado en la desesperación de un esfuerzo fallido. El arte viene entonces a consolarlo entregándole su ideal roto realizado en una imagen bella.

IV. LA CRÍTICA

Nunca la crítica aparece antes del desarrollo avanzado de las culturas, cuando éstas se acercan a su plenitud y madurez. La crítica marca el instante en que un movimiento artístico o intelectual toma conciencia de sí mismo y trata de precisar sus ligas con el pasado y el presente, y busca su orientación en el porvenir. La crítica es indispensable, no sólo como preparación y propaganda ante el público, sino también para fijar anhelos y tendencias generales del ambiente, para que el artista se coloque en el puesto que le corresponde dentro de su momento histórico. Por eso el ejercicio de la crítica presupone amplia documentación histórica y trabajos de exégesis, pero en su resultado final implica un acto de pura inteligencia. El hombre erudito y estudioso, pero sin un talento superior no puede ser crítico.

Observa Prezzolini, en su obra sobre la cultura italiana contemporánea, que el fenómeno más notable que hoy se observa en su país es que *si pensa di piú*. Y piensan más los italianos desde que la filosofía fue introducida por el núcleo napolitano con Croce y Gentile a la cabeza, y por el grupo florentino acaudillado por Papini.

Antes de este resurgimiento filosófico prevalecía en Italia el positivismo. A este sistema toca la responsabilidad de haber desprestigiado la vida intelectual superior, sobre todo con sus doctrinas agnósticas interpretadas por la mente popular. Las mayorías ineptas confundieron el grosero realismo del sentido común con el conocimiento intelectual y creyeron que el mundo de los sentidos era todo el mundo, revelado a ellos sin el recurso de la inteligencia.

Con tales ideas la vida propiamente intelectual, la reflexión seria sobre los hondos problemas de la vida y del saber fue retirándose, no sólo de la literatura, sino aun de la ciencia. Muchas inteligencias mediocres, hoy al servicio de ésta, creen que el fin último de la ciencia es descubrir hechos y catalogarlos. Contados son los sabios que intervienen en las altas generalizaciones de la ciencia; en la crítica de sus métodos; en discusiones profundas sobre la significación de las leyes naturales y el valor de la verdad científica.

Italia nos da el ejemplo, de un país que ha entendido admirable-

mente la lección de sus filósofos. Sin tomar muy en cuenta las doctrinas concretas que le enseñaban, se conformó con aprender que *filosofar es pensar*; y ha puesto a trabajar su inteligencia. En Italia, el resurgimiento idealista ha sido la rehabilitación del pensamiento, el despertar de la vida psíquica. Este aumento del pensar se hace visible en la crítica. La crítica es ahora la actividad favorita de los italianos. La aplican a todo: arte, literatura, filosofía, historia. Esta última ha sido especialmente renovada por la crítica. Cada italiano siente el deber de reconsiderar el pasado y rehacerlo a través de su presente. Los pintores, los músicos, los poetas son excelentes críticos dentro de sus respectivas artes. Hacen buena crítica hasta los filósofos como Papini y Croce.

"La crítica, dice Prezzolini, es efectivamente hija directa del movimiento idealista y crociano. Nace junto con él; tiene las mismas intolerancias y polémicas contra el positivismo y el método histórico."

El nombre de la revista que reveló a Benedetto Croce tiene un nombre significativo: se llama *Crítica*. Croce ha impuesto la filosofía a su país utilizando la estética como un cebo. Además, con esa estética ha dado la base a la crítica, que, según él, no puede practicarse en sus formas superiores, sin un conocimiento de la esencia filosófica del arte; y con la filosofía general ha disciplinado la facultad crítica, que no puede ser más que la inteligencia.

El último capítulo del *Breviario* expone una teoría de la crítica y de la historia del arte. Y desde luego esta teoría me parece muy apropiada para destruir cierto falso concepto de la crítica, propagado por Oscar Wilde; la célebre teoría del *Critic as an artist*. Quien no se deja engañar por paradojas brillantes pensará que si el crítico es un artista y nada más que artista, no se ve la razón de llamarlo crítico, cuando debe llamarse artista en segundo grado. Por otro lado esa confusión del arte y crítica tenía que llegar a la consecuencia lógica, pero inaceptable, de llamar crítico al intérprete, al "virtuoso" de la música o del canto, que, aun cuando debe poseer cierto sentido crítico, no por esto deja de ser simplemente artista. Para disipar este equívoco hay que predicar resueltamente la teoría intelectualista de la crítica que sostiene Croce. En general la idea de la crítica es inseparable de la idea de inteligencia.

Croce, según su costumbre, empieza atacando los conceptos erróneos de la crítica. Señala primero el error de la que pretende imponer leyes al artista; luego, la insuficiencia de otra que se limita a juzgar o a interpretar y comentar la obra de arte.

La crítica verdadera, dice Croce, debe abarcar estas formas, pero a condición de superarlas después. Sin gusto (crítica que juzga) faltaría al crítico la experiencia del arte. Y sin exégesis (crítica que comenta) carecería de los datos históricos para que se ejerza la fantasía reproductora (*Breviario*, páginas 81-82).

El gusto y la exégesis no son todavía la crítica sino sus antecedentes

indispensables. En estas condiciones sólo se puede reproducir y gozar la imagen del artista. Para superar este movimiento, no basta, dice Croce, como algunos proponen (ya sabemos quiénes), reproducir en nueva forma la obra del poeta o del artista. El crítico sería entonces *artifez additus artifici*, como lo definen los que creen que la misión del crítico es intuir la intuición del artista o crear una obra de arte encima de otra. Pero Croce les arguye:

> La reproducción con nuevo ropaje sería una traducción o sea una variación, otra obra de arte inspirada de algún modo en la primera; y si fuera la misma, sería una reproducción pura y simple, reproducción material con las mismas palabras, los mismos colores, los mismos tonos: es decir, inútil. El crítico no es *artifez additus artifici*, sino *philosophus additus artifici*. Su obra no se realiza sino cuando la imagen recibida se conserva y se supera al mismo tiempo; *pertenece al pensamiento*, que vimos superar y aclarar con nueva luz a la fantasía y *hacer percepción la intuición* y calificar la realidad y por tanto distinguirla de la irrealidad (*Breviario*, página 85).

Para Croce *percepción* es sinónimo de *juicio* (*Breviario*, página 63). La crítica aparece entonces cuando la intuición se transforma en juicio. Es evidente, pues, que la crítica es de naturaleza intelectual.

Una vez más, el juicio de la crítica tiene como premisa necesaria un concepto general del arte, una estética. Por eso el crítico debe ser no solamente artista, sino artista al que se superpone un filósofo. Sólo así puede reclamar la alta dignidad que se ha otorgado a hombres como De Sanctis, Menéndez Pelayo y otros pocos; sólo así se levanta la crítica muy por encima de la crítica ramplona; la crítica inconcluyente del erudito; la pedante y dogmática del académico; o bien la incomprensiva y frívola de los críticos de salón y de periódico.

LA EVOLUCIÓN DE GIOVANNI PAPINI

No quiero presentar a Giovanni Papini como el autor de una nueva filosofía. Puede ser discutible su valor como pensador original. Es, en cambio, la personalidad cuya historia representa mejor el drama de la conciencia culta moderna. Su vida es una serie apasionada de metamorfosis que han concluido con su conversión al catolicismo. A este hecho se debe la fama de Papini. Para la innumerable muchedumbre de los semicultos, la *Storia di Cristo* es un acontecimiento. El libro ha sido realmente un éxito de librería. El gran público se imagina que Papini es exclusivamente autor de una nueva vida de Jesús. Esto ocurre sobre todo en México. Se ignora al Papini anterior a la conversión religiosa. No interesa su obra filosófica, crítica, artística, en donde está, para que se sepa, el Papini más importante y más grande.

Acaso no hay un hombre que mejor enseñe cómo se viven las ideas. Los problemas filosóficos son para él conflictos dramáticos en los que se juega el destino humano. Cuando busca una verdad, cuando la descubre, cuando la afirma, cuando la niega, entrega el alma por completo. La filosofía de Papini tiene todo el *pathos* romántico. Un romanticismo crítico y pesimista en el sentido de Nietzsche, místico y mágico como el de Novalis. Además, la religiosidad, que no es un ingrediente adquirido en su última transformación, siempre existió en su temperamento. La exaltación frenética para criticar, negar y destruir las ideas es la misma exaltación del creyente; mejor dicho, es uno que quiere ser creyente y no puede, porque lleva dentro un contradictor, un espíritu de la negación; hospeda al mismo tiempo a Dios y al Diablo. Tal es la tragedia de Papini, y acaso la de toda la conciencia moderna. No hay duda, Fausto y Mefistófeles son los símbolos de las dos potencias que luchan en el alma moderna, como lo vio admirablemente el genio de Goethe. Todo moderno es un "alma fáustica", según la acertada expresión de Spengler.

Alma fáustica en grado sumo la de Papini. Su religiosidad impotente e insatisfecha es la clave de sus cambios y vicisitudes espirituales. Es lo que no han sabido ver sus críticos. Revelan desde luego una profunda incomprensión cuando hablan en tono de reproche de su versatilidad. Papini fue seguramente un espíritu voluble. Pero nunca fue la suya volubilidad de diletante. Considero al diletantismo como la actitud espectacular frente a las ideas. El diletante tiene, sin duda, curiosidad intelectual, pero sin tomar en serio las ideas. Su vida no recibe

influencia de ellas. Vive como todo el mundo. Es un frívolo de tantos. Los libros son para él artículos de lujo. Leer y pensar, un deporte. La actividad intelectual toda, un viaje de recreo (que por cierto no se atreve a emprender sino en primera clase, con todo el confort burgués). Ve y admira las ideas que va visitando, en calidad de turista, sin ahondar mucho, sin asimilarlas, rápidamente, para no aburrirse.

Otro es el sentido de los cambios en las almas profundas. Nacieron con la inquietud de la perfección, y audacia en la mirada, para verlo todo frente a frente. Lo que se va presentando es defectuoso, malo. Se cambia con la esperanza de algo mejor. Pero la vida contradice, siempre responde que no. Rebeldía del alma, que parece haber conocido en una existencia anterior la categoría de lo perfecto. Lo busca en los mundos abstractos creados por el hombre: ciencia, filosofía. Allí todo es lógica, todo armonía. Error: son desiertos áridos donde falta la vida. El espejismo se desaloja. Ahora apunta hacia la acción...

Y el alma quiere detenerse. Pero no puede. Padece el tormento del judío errante. Cuando apenas empieza a reposar, la tierra se estremece bajo sus pies.

Durante estas angustias el diletante está muy divertido. Él viaja por gusto. Cuando se canse, cerrará el libro. ¡No hay que perder el sueño por bagatelas! Todos los cambios son cuestión de capricho.

Pero en los de Papini no hay nada de capricho. Se desenvuelven con la fatalidad de un sino. Es el sino de los cambios de Fausto. Son estados diversos que siempre se suceden en orden invariable. Casi pudieran preverse. El desarrollo de cierto tipo superior de la conciencia moderna tiene que atravesar forzosamente por las mismas etapas. Trataré de demostrar esta ley en la evolución de Giovanni Papini.

LA HUIDA DE LA REALIDAD

Hay una circunstancia importante en la niñez de Papini. No tuvo religión. Nacido de un padre ateo; bautizado a escondidas, crecido sin misas ni sermones, nunca conoció, confiesa él mismo en su autobiografía espiritual (*Un uomo finito*; 1912), lo que se llama "crisis del alma", "noches de Joufroy" o "descubrimientos de la muerte de Dios". "Para mí —dice— Dios nunca ha muerto, porque nunca ha vivido en el alma mía."

He aquí un temperamento místico sin religión, abandonado a sí mismo. Misticismo quiere decir, entre otras cosas, necesidad de vida interior. Para alimentarla, Papini se refugia en los libros. Tropieza, en la época del autodidactismo febril, con la filosofía. Este primer encuentro representa para muchos un acontecimiento. Es el instante en que cada uno descubre su razón. Y, para un romántico como Papini, este hallazgo es de trascendencia incalculable. Romanticismo es la denomi-

nación vaga de un temperamento que se da en todos los tiempos y en todos los lugares. Una de sus manifestaciones es el individualismo. Para el romántico la historia, la sociedad, más ampliamente, todo lo que lo rodea es un estorbo. Necesita vivir de su propio fondo. Sólo acepta aquello que exalta la vida personal. Es el caso de Papini. Su yo se siente aprisionado en un mundo malo e imperfecto. Decide entonces declararle la guerra, ser "el hombre que no acepta la realidad". Lucha por la libertad del yo. Y la conciencia de poseer una razón poderosa le da fuerzas para hostilizar al mundo y vivir solitario.

Papini ha huido de la realidad. Pero sufre. No puede matar el ansia de vivir. Mas, dispuesto a no hacer una vida vulgar, busca un desquite en la actividad intelectual. Al mundo real que ha negado opone un mundo filosófico. La filosofía lo salva del dolor.

> ¡Filosofía! Mondi aladinici di fantasmi piú vivi dei vivi; di ombre piú sireniche dei corpi; di parole piú polputi delle cose; di formule piú infiammanti di una strofe! Io ti conobbi, ti amai, ti violentai. Tu fosti il banchetto senza fine della mia vita astemia; la febbre della mia troppa salute; l'inno indimenticabile de la mia aridezza di cuore! Cervello, cervello, tutto cervello! Teorie principe, dialettiche, nient'altro che astratteze! Vissidi sisteme; vissidi sisteme; mi nutricai di metafisiche; sognaimetafisiche.[11]

Ansioso de vivir, con una gran pasionalidad reprimida, sediento de crecer y de adorar, Papini prodiga su amor a la filosofía, la ama como a su primera novia. La alegría de la acción se la da el ejercicio de la inteligencia. Una actividad filosófica potente le da la ilusión de que la existencia de todas las cosas depende de él. Como un dios juega con los mundos. Toma un mundo, lo juzga, lo condena, lo destruye para luego levantar otro sobre las ruinas del primero. Pero la inteligencia es una arma de dos filos. Cuando no tiene ya que destruir, a falta de otra presa, se devora a sí misma. Cuando menos piensa, Papini se da cuenta que el mundo de la filosofía es más inconsistente, más irreal, que el mundo visible.

Se había acercado a la filosofía con la esperanza de entrar en el "paraíso de la certeza" y se encuentra con que, víctima de un engaño, ha caído en una trampa lógica. Con la ira del que descubre la traición de una amante, arroja a la filosofía con violencia "como a una mujer mercenaria que no sabe dar los besos que prometió con los ojos, bajo una pérgola de primavera".

Y, para desahogar su despecho, escribe como testimonio de su rompimiento con la filosofía el *Crepuscolo dei Filosofi* (1906).

[11] *Un uomo finito*, pp. 175-76.

EL PRAGMATISMO COMO PROGRAMA DE UNA FILOSOFÍA

Papini, a pesar suyo, no podía abandonar la filosofía definitivamente. Las críticas que contiene el *Crepúsculo de los filósofos* demuestran que los sistemas de los grandes filósofos modernos no son teoría pura, sino expresiones de una reacción sentimental del autor frente a la vida. Lo cual, no es un argumento contra la filosofía, sino contra los que la creen obra de una "razón pura", impersonal, es decir, de una razón que no existe. Porque dondequiera que haya una idea, siempre ha sido pensada por una persona que ama u odia, sufre o se alegra. El *Crepúsculo de los filósofos* reprocha a la filosofía a lo que en realidad, para un pragmatista como Papini, es su cualidad más valiosa. El pragmatismo sólo estima a las ideas vitales, las que emergen de un sentimiento; sin éste son cosa muerta. Las críticas de Papini son al fin de cuentas una defensa del pragmatismo, la especie de filosofía que él mismo hace, para desahogar sus pasiones. Así lo confiesa él sin disimulo y se justifica demostrando que toda filosofía es una "reacción vital, sentimental que asume formas racionales".[12] Por esto cuidó siempre de dar un carácter más y más personal a su obra filosófica, añadiendo así a su valor conceptual una calidad estética. De este modo sus palabras, sus frases tienen un *ethos* que a veces suele contradecir el efecto de su significado literal. Papini pone tanta pasión en negar y en condenar, hay tanto impulso lírico en su dialéctica, que se acaba por amar aquello mismo que niega o que condena.

Uno de los conflictos de Papini está entre su inclinación especulativa y su temperamento dinámico. Su pragmatismo fue un ensayo para conciliar en teoría esta oposición psicológica. Es justo hacer notar que Papini empezó a formular la teoría pragmatista antes que W. James.[13] El filósofo norteamericano lo cita ya en su *Pragmatismo*. Papini no considera al pragmatismo como sistema dogmático, sino únicamente un método que puede desembocar en muy diversas posiciones filosóficas; al modo de un corredor que da acceso a variadas alcobas.[14] No es una filosofía hecha, sino el programa de una filosofía por hacer. Los ensayos de teoría que Papini reunió en un volumen con el título de pragmatismo (1913), dan efectivamente por su contenido y aun por su forma gráfica, la impresión de una serie de programas.

Parece poner en práctica los consejos de su Hamlet:

[12] *Pragmatismo*, p. 15.

[13] En 1902 leyó en la *Societa Italiana d'Antropologia*, una memoria sobre la Teoría psicológica della previsione. Los cortos ensayos que componen su *Pragmatismo* empezaron a publicarse en la revista *Leonardo*, que apareció en 1903.

[14] *Pragmatismo*, p. 97.

> Y sobre todo, hagamos proyectos, amigos míos, ¿acaso no es el proyecto el té, el café, el opio, el haschich de la vida? ¿No es acaso el substituto, el sucedáneo, el anticipo de la realidad?... ¡Hagamos, pues, proyectos, amigos míos! Que nuestra vida esté hecha de planes y diseños. Que la muerte no nos encuentre sino con promesas, que la vida no sea sino una eterna expectativa.[15]

Y el pragmatismo ha quedado, en efecto, como un programa sin cumplir.

PRAGMATISMO MÁGICO

El movimiento pragmatista italiano acaudillado por Papini tuvo como órgano la revista *Leonardo,* de Florencia (1903-1907). El pragmatismo fue allí "revolucionario respecto a la antigua filosofía, a la metafísica y también respecto al grosero positivismo dominante en Italia hasta fines del siglo XIX. Aun cuando restringido al campo de la cultura, vio momentos de popularidad ya por la docta seriedad de algunos de sus representantes (Vailati[16] y Calderoni),[17] ya por la audacia paradojal de otros (Papini,[18] Prezzolini).[19] Se proponía una revolución completa en los criterios de verdad lógica, en el concepto mismo de filosofía. Tendía en el fondo a la destrucción de todo lo que hasta aquí se había llamado filosofía. Reintegraba el sentimiento, el arte, la voluntad, la práctica al seno mismo del pensamiento abstracto".[20]

Dentro del mismo grupo florentino hubo dos clases de pragmatismo. Por una parte estaba la crítica del conocimiento, la evaluación de la ciencia, el estudio del significado de los conceptos y las teorías. Como representantes de este pragmatismo lógico se encontraban Calderoni y Vailati. Y por otra, Papini y Prezzolini trabajaban también la misma doctrina, pero entendiéndola como medio para obtener un dominio directo sobre el espíritu y las cosas.

Papini sentía discordantes la filosofía y su temperamento. La filosofía es contemplación y lo que él quiere es acción; su alma es fáustica. Siente que la esencia de vida humana es la actividad. Pero no puede dejar de ser filósofo, renunciar a su vocación, a la parte más importante de su vida. Sólo que entonces para salvar a la filosofía pretende convertirla en acción o cuando menos subordinarla a ella. Ya sus críticas anteriores lo habían puesto en ese camino. Llegaban al resultado de que la

[15] *Il Tragico Quotidiano,* p. 15.
[16] *Gli Strumenti del pensiero* (Lanciano, Carabba).
[17] Ensayos publicados en la *Revista de Psicología* (1907-1911).
[18] *Pragmatismo.* Firenze, 1913. Vallecchi, ed.
[19] *L'Arte di persuadere.* Firenze, 1907. Lumachi. Prezzolini se convirtió más tarde al idealismo crociano.
[20] *Esperienza futurista,* p. 100.

filosofía tradicional no consigue ni la racionalidad pura, ni la universalidad que son sus aspiraciones fundamentales. La racionalidad pura no, porque en todo concepto sobre la naturaleza del mundo y de la vida se introduce, más o menos subrepticiamente, el sentimiento personal del sujeto pensante. La universalidad tampoco, porque para que un concepto la tenga por completo, necesita existir solo. Si el universo se explica por dos principios, ninguno de ellos será universal, puesto que entre ambos tiene que dividirse la extensión de lo existente. Si hay, pues, un principio universal, éste tiene que ser único. Pero lo único es impensable. No hay conocimiento sin contraste de dos ideas: pensar es comparar, distinguir, relacionar. Si lo único es inconcebible "lo inconcebible traducido de lo lógico a lo concreto equivale a lo inexistente".[21]

Que la filosofía renuncie, pues, a sus viejos ideales, ya que la inteligencia es inadecuada para alcanzarlos. Propongamos como objetivo de la filosofía "la busca y la creación práctica de lo particular y lo personal".[22] Es ingenuo creer en una contemplación intelectual pura y desinteresada. La inteligencia conoce para entrar en posesión de la realidad. La filosofía tiene una misión pontifical que cumplir; debe ser "una de las vías para mandar en las cosas por medio del pensamiento".[23] En resumen, según Papini, la filosofía debe tener dos objetos y realizarlos en dos momentos sucesivos: 1º Debe dar la expresión racional a los deseos e intereses superiores del individuo (llamemos a esto filosofía lírica). 2º Proporcionar los medios adecuados para realizar concretamente esos deseos.

Papini no duda del poder creador del pensamiento. Hay ideas que al aparecer, no corresponden a ningún hecho real. Pero éste puede ser creado después por obra de nuestra fe; y si la fe no existe debemos crearla también mediante un esfuerzo o, según la célebre fórmula de James, con la voluntad de creer. Papini contribuye también a fraguar la técnica del cultivo de la fe.

La filosofía, dice Papini, ha sido siempre animista, psicomórfica. Siempre tendemos a hacer del mundo un reflejo de nuestra conciencia. El mundo será idea o voluntad según que en el alma del filósofo domine uno u otro principio psicológico. Papini quiere que la filosofía cambie de propósito, que en vez de hacer psíquico lo concreto, haga concreto lo psíquico, es decir, que nuestra inteligencia y nuestra voluntad, que, en suma, el alma tenga como cuerpo al universo entero; "sueño mágico que atraviesa la filosofía..."

[21] *Pragmatismo*, p. 28.
[22] *Ibid.*, p. 31.
[23] *Pragmatismo*, p. 37.

EL PRAGMATISMO UNA FILOSOFÍA SUICIDA

El pragmatismo tuvo su hora. Representó en la historia de la filosofía uno de esos momentos de crisis que el intelectualismo sufre de cuando en cuando. Fue un momento de desconfianza en el poder de la razón. El conocimiento fue sometido a una crítica severa. Se emprendió una revaluación de la verdad filosófica y científica. Y al fin, la razón ha salido ganando de esta prueba. En efecto, ya era necesario estudiarla y comprenderla mejor, medir más exactamente su potencia. A ello se oponía la devoción universal que siempre se le ha tenido, un poco sin saber por qué; era uno de esos prestigios impuestos por la tradición y aceptado por inercia. Para sacudir este prejuicio era urgente perderle el respeto a la razón, hacer su ironía, considerarla con alguna malignidad. Y así lo hizo el pragmatismo. Ahora que ha concluido su tarea debemos pedirle cuentas con todo rigor.

La repugnancia anti-intelectualista de los modernos es el síntoma de un temperamento práctico, como lo muestra el caso de Papini. Esta voluntad de acción vino a chocar con el concepto tradicional de que el conocimiento es la quieta contemplación de la verdad. Era natural que se estableciera la polaridad entre pensar y obrar, teoría y práctica, contemplación intelectual y acción. En parte esta polaridad está justificada. A menudo la razón riñe con la vida humana concreta; se erige en entidad independiente; hace su mundo aparte y pretende vivir exclusivamente para ella misma. Cuando la razón es indiferente a los negocios humanos, los hombres tienen derecho por su parte a hacerse indiferentes a la verdad. Los sabios y los pensadores se quedarán solos gritando a media calle. Su obra será muerta, inútil. Pero es que siempre el que piensa y conoce es un hombre que vive entre los hombres. ¿Con qué derecho entonces la razón se hace inhumana? Hasta aquí las demandas del pragmatismo son perfectamente legítimas.

Mas cuando el pragmatismo pretende hacer la reforma radical de la razón, cae en la confusión y en el error. El pragmatismo cree que sólo la práctica es vida. Entonces, para dar un sentido vital al pensamiento, trata de convertirlo en acción. Por eso quiere Papini que la filosofía busque y cree lo personal y lo particular. Una filosofía, para usar de una expresión bergsoniana, más sentida y vivida que pensada. Yo pregunto ahora al pragmatista: ¿Este es tu conocimiento? ¿A esto llamas conocimiento? Papini confiesa: esto se parece muy poco a lo que hasta aquí se ha llamado filosofía. Pero hay que dejarle el nombre por comodidad de tradición verbal. No, no hay que dejárselo. Llámase a eso acción. Tengan los pragmatistas el valor de decir que la filosofía está suprimida. Sin embargo, no pueden. Al fin y al cabo, son pensadores. ¡Qué engaño más estupendo! Yo no los condeno. Porque ellos no lo saben. Cuando quieren obrar... ¡hacen filosofía! y cuando creen filo-

sofar hacen una filosofía anti-filosófica; mejor dicho, un imposible contubernio de la acción y el pensamiento.

En conclusión, el pragmatismo es una filosofía suicida. Adviértase que es una filosofía en busca de argumentos para no filosofar. Aquí está, dicho sea de paso, el secreto de su éxito. Si el gran público que lee libros o asiste a las universidades sigue con entusiasmo a los filósofos pragmatistas es porque sus teorías disculpan su incapacidad intelectual; se creen absueltos de la culpa de no pensar.

Por lo demás no se escapó a la mirada crítica de Papini la contradicción del pragmatismo. Había incorporado esta escuela al grupo de tendencias que compusieron el *futurismo* italiano (la razón es obvia: recuérdese que el pragmatismo es sólo un programa). En medio del entusiasmo y del ruido, un día su demonio lógico pudo hacerse oír y le dijo al oído:[24]

> El arte y la filosofía caminan a su propia destrucción. Ambos partieron de la naturaleza y se fueron alejando de ella, hasta convertirse el arte en fantasía creadora, la filosofía en pensamiento puro. Ahora giran hacia la naturaleza y tienden a disolverse allí el arte como naturalismo, la filosofía como acción" (pragmatismo).

El círculo está cerrado. Papini pretendió salir del pragmatismo. Bosqueja en *l'Altra Metá*[25] una puerta de escape. Habla de forzar la inclinación utilitaria del conocimiento, imponiéndole un ideal de verdad desinteresada.

EL GRAN SUEÑO TAUMATÚRGICO

El pragmatismo se presenta a Papini como método que convierte a la inteligencia en instrumento creador. Esto lo seduce. Tiene la preocupación de mejorar al hombre. Un primer grado en esta reforma es la actitud romántica, es decir, la emancipación del individuo. La historia, la sociedad, la cultura matan su originalidad, su libertad. Debe comenzar despojándose de todo esto, para recobrar el libre juego de sus movimientos. Después surge el problema posromántico. ¿Qué es lo que el individuo necesita? ¿En qué sentido reformar a lo humano? Interrogaciones que transportan a considerar de nuevo la acción. Está dicho que vivir es obrar. Pero la acción tiene muchas variedades. ¿Cuál de ellas tiene el valor más alto? Esta interrogación, la más importante, no siempre ha sido contestada con precisión por el pragmatismo. Y es preciso hacer notar que Papini se exceptúa de este reproche. Él ha ensayado una respuesta, que, si no se quiere tomar en serio, es al menos, por su franqueza y su audacia, un documento psicológico de gran valor

[24] *Esperienza Futurista,* XI Cerchi apert e chiusi, p. 127.
[25] *L'Altra Metá,* p. 187.

para conocer ciertos recónditos repliegues del espíritu pragmatista. Toda una raza de temperamentos formula por boca de Papini su más alto deseo.

Tras de cada apasionado por la acción se esconde un místico. La necesidad de la acción —dice Papini— no es definitiva ni terminal. Todo esfuerzo busca la cesación del esfuerzo. Se obra para después no tener que obrar. Se lucha por alcanzar la paz. Lo que el hombre anhela es la quietud, el nirvana. Pues bien, quienquiera que seriamente se proponga llegar a ese estado, no tiene sino un camino: la omnisciencia y la omnipotencia. Sólo cuando se sabe todo y se posee todo, no se desea nada y sólo sin deseos puede el hombre estar quieto y en paz. El problema posromántico tiene, pues, que plantearse forzosamente así: ¿Cómo aumentar la potencia humana? Convirtiendo al hombre en dios, responde Papini. Parece que éste intentó en serio la experiencia del *uomo-dio*.[26] Buscó auxilio en la sabiduría oriental, especialmente en la filosofía yogui que promete poderes taumatúrgicos. En efecto, la preparación del hombre-Dios es una empresa práctica. Demanda elaborar previamente una técnica de la creación, un arte del milagro; descubrir y utilizar todas las fuerzas ocultas del alma. Más tarde obtener, como objetivo final, la fusión del alma con el todo. Y no solamente con el deseo de los místicos, de sentir que su alma es el alma universal, la "conciencia cósmica", el shamadi de los orientales, sino para sujetar al universo y mandar en él.

> Mientras nos sentimos separados —dice Papini— no tenemos derecho a dar órdenes a aquello que sentimos separado de nosotros; y, si las damos, no tenemos éxito. El misticismo era de hecho una destrucción de barreras, una negación del límite, un ímpetu hacia la inseparabilidad absoluta y eterna. El místico no se siente separado del mundo, del ser, de Dios. Y entonces, hecho parte íntima, e integrante del mundo, todo resto de su voluntad se refleja en el ser; al abdicar de su voluntad particular se hace, sin pensarlo, una especie de voluntad universal, y las leyes más rígidas de lo físico caen ante el amoroso deseo de un estático.[27]

Magna experiencia, cuyas particularidades no refiere Papini limitándose a decir que el propósito fundamental fue un fracaso.

Es obvio señalar en estas teorías, por demasiado visibles, las influencias convergentes de Novalis con su misticismo mágico y la voluntad de potencia de Nietzsche. Es sobre todo significativo comprobar la fidelidad con que las aventuras espirituales de Papini reproducen la historia de Fausto. Por un momento confió en que la magia lo salvaría, como sucede actualmente a muchos hombres decepcionados de la sabiduría

[26] Véase *Pragmatismo*, p. 61 y *Un uomo finito*, Caps. XXVII y XXVIII.
[27] *Un uomo finito*, p. 191.

científica y filosófica. Una prueba más para sostener que el alma moderna es alma fáustica. Por cierto algo tan banal que nadie lo había notado. Es el huevo de Colón. Hoy parece fácil descubrirlo, pero a nadie se le ocurrió antes que a Spengler.

En Papini ha sido más poderoso el clasicismo, la herencia latina que sus manías anti-intelectuales. A despecho de todo, triunfa en él la inteligencia. Se ve en toda su obra especialmente en la teorética, la preocupación de la claridad, de la armonía, de la lógica. Presenta sus ensayos de síntesis del pragmatismo y la filosofía oriental con tanta coherencia y tanto método, y con un sentido tan actual, que las más atrevidas ideas no asustan, y aun la misma magia parece menos milagrosa y más natural. Papini no es como ciertos literatos que se asoman por curiosidad a la metafísica sin comprenderla y luego hablan de superficialidades, de vulgares supercherías, tomándolas por ideas profundas. Papini se mueve en la filosofía como el pez en el agua. Se advierte que pasó por sus duras disciplinas técnicas. Conoce sus secretos y sus trucos como cualquier profesional germánico. Sabe el planteo de sus problemas. En el terreno puramente filosófico, ha sido un crítico y polemista formidable.

Una enseñanza nos da Papini a los que lo leemos con simpatía: la audacia heroica del pensamiento. Papini es el hombre desprejuiciado, valiente, el verdadero pensador libre que muchos quisiéramos ser. No le importan las buenas maneras del hombre civilizado. Para él no existe la sociedad. Es el hombre de las selvas desnudo de cuerpo y alma, que no conoce el pudor, la discreción, el miedo. El pensamiento tiene también sus peligros, como los océanos infinitos y las altas montañas, con despeñaderos y abismos. El pensamiento tiene también sus vértigos, sus caídas morales, sus naufragios; Papini comienza a pensar las ideas donde otros cobardes las dejaron, asustados por el error, el absurdo, la locura. Su filosofía es como una de esas aventuras de los europeos renacentistas, que arriesgaban su vida por mares desconocidos, con la esperanza de encontrar en alguna parte un país repleto de fantásticos tesoros.

EL FILÓSOFO TRÁGICO

A las desmesuradas ambiciones de Papini que siempre estuvo en los extremos y fue indiferente a los términos medios, a los resultados parciales, correspondieron magnas derrotas que sinceramente lo amargaban. Su vida era un *slancio* hacia lo infinito, hacia el todo, hacia el universo y, al fin, después de mucho esfuerzo el encuentro, inevitable con la nada.

> A ogni desiderio una ripulsa, a ogni aspirazione una smentita, a ogni sforzo uno schiaffo. A tutta la voglia felicitá che ci prende a sedici a diciott' anni la promesa del nulla. Il nulla mascherato in cento ma-

niere! Fede, gloria, arte, azione, paradiso, conquista; marchere sul volto echeasie senza risposta.[28]

Y de nuevo se desata su violencia y su cólera; reaparece el Papini agresivo y destructor del *Crepuscolo dei Filosofi* que despechado con la verdad, maldice de los filósofos, denuncia su hipocresía y se complace en derrumbar clamorosamente, entre risotadas satánicas, la obra venerable del genio metafísico. Confirma ahora que su único destino es el cumplimiento de una misión diabólica. Se da el título de Mefistófeles del pensamiento. Anuncia un nihilismo absoluto y tremendo: "El mundo es fuerza, movimiento, voluntad. ¿Pero puede ser 'voluntad de vivir'? No, porque vive ya. Sería ridículo querer y desear lo que ya se tiene. Entonces, puesto que vive y quiere, no puede desear sino lo contrario de la existencia, la nada. El mundo tiende a suprimirse, a suicidarse".[29] Tal es la "ley del finalismo suicida". Si esto fuese un error, si las cosas no marcharan espontáneamente hacia su aniquilamiento, hay que proponérselo entonces como un ideal, y forzarlas a que lo realicen. Finge una conversación con el diablo y le aconseja:

> En el mundo de las ideas lo único se llama inconcebible, en el mundo de las cosas, lo único se llama inexistente. Sería necesario que hicieras en la realidad lo que los filósofos han hecho solamente en sueño; esto es, deberías ser el filósofo operante con las cosas y no con las palabras. El hombre filósofo quiere reducir a una sola palabra el mundo y acaba en el nada lógico. Tú deberías reducir el mundo a una sola cosa y obtendrías la verdadera nada, la auténtica nada, la nada última y definitiva.
>
> Odia la diversidad, persigue las distinciones, detén los movimientos, impide los cambios y entonces verdaderamente serás el enemigo de Dios, el cancelador de su obra, su radical negador. Que tu actividad se dirija no a suscitar, sino a suprimir toda actividad. Fomenta el ocio, provoca el éxtasis, ayuda a los fabricantes de ideas generales. Y poco a poco también el mundo se hará flaco como un asceta e incoloro como un concepto.[30]

Papini se consagra desde entonces a exaltar en la teoría los valores negativos, la otra mitad del mundo. De sus dos partes, la positiva y la negativa, ésta no puede dejarse, sino a riesgo de no comprender la primera en virtud de la ley de los contrarios. Para comprender la verdad, el ser, la inteligencia, el bien, lo útil, hay que conocer la naturaleza del error de la nada, de la ignorancia, del mal, de lo inútil. Papini quiere que los ojos se iluminen en las tinieblas. El resultado de sus meditaciones

[28] *Un uomo finito*, p. 79.
[29] *Pragmatismo*, p. 28.
[30] *Il tragico quotidiano*, p. 47.

las condensó en una serie de ensayos, su último libro de teoría: *L'altra metá* (1912).

"Quiero —dice en otro libro— derribar todas las cosas desde sus cimientos, trastornar las creencias, mostrar el reverso feo de toda fachada imponente, las manchas de toda estrella, la razón mezquina de toda institución venerada, la ceguera de los sabios, la infamia de los moralistas, la razón de los malvados, la dulzura del mal, la grandeza de la nada".[31] Vivía entonces en continuo asalto, en constantes ofensas y defensas. Era *l'enfant terrible* del pensamiento florentino. Un soplo de la *sturm und drang* lo agitaba intensamente. Pero en el fondo de esa tempestad pasional, el odio y la destrucción no eran propiamente fines. Sacaba a relucir todas las suciedades y porquerías del hombre y la sociedad y se las lanzaba a la cara en lenguaje cínico, impúdico, maldiciendo para que sintieran asco de su propia condición. Era una lluvia de bofetadas, para que reaccionaran los hombres, para que los débiles manifestaran su flaqueza y los valientes su fuerza. Aceptaba esta tarea vergonzosa, con resignación, sacrificándose en vista de una finalidad superior. Él se dio entonces los nombres de apóstol de la franqueza, de héroe de la sinceridad. En medio de esta campaña, Papini padecía. Una intensa amargura se trasluce en sus ironías, en sus injurias; la amargura de no encontrar la fe. Papini no dejaba de ser el implorante que tiende la mano, con angustia, pidiendo *"un po'di certezza"*. Al fin de cuentas, confiesa ser un pobre filósofo sentimental, capaz de conmoverse ante el hecho más trivial y de amar a la criatura más insignificante. ¿Acaso no aceptaba su misión mefistofélica por amor a los hombres y en bien de ellos? Ama a los hombres, ama a la vida con el amor más grande de todos; con el amor compasivo y misericordioso que inspira lo que no vale nada. El desinterés supremo es éste. Aceptar la existencia con el convencimiento de que el esfuerzo de vivirla noblemente no tiene ningún sentido ni resultado. Papini hace entonces un gesto sublime de pesimismo heroico a la manera de Nietzsche. Obediente a un destino trágico, vence la repugnancia de vivir y afronta el peligro de una vida a cuyo término está el *"spaventoso nulla"*.

UN UOMO FINITO

La conversión de Papini al catolicismo causó profunda sorpresa. ¿Cómo era posible que el paladín del "ateísmo integral", el escéptico, el nihilista, se transformara de improviso en creyente? Todos los antecedentes de Papini parecían incompatibles con su nuevo credo. Aquel súbito nacimiento de la fe era obra de milagro, pues no tenía aparentemente relacin lógica con su pasado. Sin embargo, la conversión de Papini no tiene nada de caprichoso; se presenta como un desenlace forzoso de su vida

[31] *Un uomo finito*, p. 281.

para todo aquel que haya comprendido a fondo la esencia de su carácter. Papini era religioso desde el comienzo de sus aventuras espirituales. Era un hombre sediento de fe, pero que no podía creer. Su tragedia consistió en el choque entre una gran necesidad de fe y un enorme poder crítico que lo hundía constantemente en la duda. Pero "el escéptico —escribía Papini antes de la conversión— es al fin de cuentas un creyente porque no se contenta con verdades fáciles y comunes; en él son más probables por contraste las crisis llamadas conversiones en las cuales del fondo de la más completa negación se brinca a la afirmación absoluta".

La crisis religiosa de Papini sobrevino cuando se hallaba en los extremos del nihilismo. Para salvarse de éste, no le quedaba más que irse al extremo contrario "porque la única elección concedida al hombre está entre Dios y la nada". Él buscó la crisis; fue en parte resultado de un cálculo, de un cultivo. Papini no hizo sino poner en práctica las teorías de *"Will to believe"*.

> Después del fracaso escéptico de mi *anf k larimg;* me volví con cierta simpatía hacia las creencias, hacia el cristianismo y el catolicismo. Había releído los evangelios sin la petulante animosidad volteriana de los primeros años; volvía a entrar en las iglesias, no sólo para admirar la arquitectura o para contemplar los cuadros de los altares o los frescos de las capillas. Había releído los evangelios para buscar a Cristo; había vuelto a las iglesias para encontrar a Dios.

El resultado de practicar los actos exteriores de la fe católica fue el adquirirla positivamente. Una crisis fecunda que dio al mundo como fruto una nueva *Storia di Cristo* (1921). Seguramente que Papini ya al amparo de la Iglesia se ha curado para siempre del tormento de la duda. Desde el punto de vista histórico y filosófico el libro de Papini no añade gran cosa a las interpretaciones clásicas del cristianismo. Dentro del espíritu ortodoxo en que ha querido encajonarse, los evangelios están entendidos con un sentido religioso amplio y profundo. En calidad no tiene punto de comparación con las interpretaciones pueriles y vulgares de los libros eclesiásticos. La *Storia di Cristo* será una excelente obra de vulgarización por su estilo claro, y por su elocuencia barroca tan grata al mal gusto de los católicos. Y su tono apasionado puede ser útil para despertar el sentimiento religioso, adormecido en la mayoría de los creyentes. ¡Ojalá y barriera también las innumerables necedades del catolicismo popular!

Papini está satisfecho de su obra. Lo declara francamente: "un libro con su diseño y su arquitectura, una verdadera casa con su atrio y sus arquitrabes, con sus naves y sus bóvedas y con aberturas a la campiña y al cielo. Una obra edificada a la vez que edificante". Sin embargo, los demás no están de acuerdo con el autor. La crítica italiana seria le ha sido desfavorable. Dice Prezzolini que la *Storia di Cristo* no es "ni historia, ni fundida literariamente por el fuego de una idea". Y añade que la

obra es "un gran ejercicio literario de un espíritu que goza de una verdad conquistada (sin dudas ni esfuerzos) llegado a la plena posesión de sus medios literarios, cuando la maestría de escribir comienza a ser un fin y excede al concepto mismo por expresar".

Así concluye la vida inquieta y atormentada de uno de los mejores espíritus italianos. Su conversión católica es quizá un final decisivo. ¿Cansado de tanta lucha y acaso envejecido podrá librarse de la tiranía del dogma? No es probable. Lo seguro es que la trayectoria de su personalidad está concluida. El Papini actual es ya en verdad "un uomo finito".

OTTO WEININGER

EL SIMPOSIO EN EL AÑO DE 1925*

Un "dancing" a la moda. Gran profusión de luces veladas color rojo-amarillento que más que para iluminar parecen puestas para obscurecer en el salón todo lo que no sea carne femenina desnuda, la cual se destaca mejor en la penumbra, y trae evocaciones de alcoba. Una orquesta de jazz impera sobre la gente allí reunida. Nadie puede permanecer quieto cuando algunos instrumentos vibran, otros gritan y lanzan ruidos de variada estridencia. Con sus estremecimientos arrastran a todos en un movimiento convulsivo como si estuvieran bailando. Cesa la música y entonces se come, se bebe y se fuma sin distinción de sexos. Todo en este lugar parece arreglado con el fin de cargar la atmósfera de electricidad sexual. Lo que todas las aberturas de la cara absorben (luces, vinos, formas, sonidos, manjares), no son sino diferentes materializaciones de la lujuria. Cuando la música no lo impide, un grupo de amigos cenamos y charlamos en una mesa. El ambiente impone por fuerza la conversación sobre temas eróticos.

Un joven helenizante. (Recitando a Rubén Darío) "¿Te gusta amar en griego?" "Yo las fiestas galantes busco, donde se recuerde al suave son de rítmicas orquestas la tierra de la luz y el mirto verde."

Yo. Renuncia al amor arqueológico. El mundo griego es una estrella lejana que ni alumbra ni calienta.

El joven helenizante. Es que nuestra charla sobre el amor, aquí, en torno de una mesa, me recuerda a Platón.

Yo. Es divertido imaginar el Banquete Platónico con la *mise en scene* de un cabaret moderno; si Alcibíades ebrio, coronado de hiedra, se presentara aquí de improviso, en medio de la sala, lo tomaríamos por un bailarín ruso.

El joven helenizante. Sí, el maravilloso ambiente del *Simposio* desapareció con la civilización antigua; lo que no muere, lo que es eterno, es el tema del amor en las conversaciones de los hombres.

Yo. Si Diótima de Mantinea resucitara en este tiempo me imagino que no sería difícil encontrar en los periódicos un anuncio económico en estos términos:

* Publicado por primera vez en *La Antorcha,* Revista Mexicana de Cultura Moderna. Fundada por José Vasconcelos. Dirigida por Samuel Ramos. Administrador: Guillermo Ramos, tomo II, núm. 3, octubre de 1925.

PARA DUDAS AMOROSAS CONSULTE A DIÓTIMA DE MANTINEA, ESPECIALISTA EN PSICOANÁLISIS.

El joven helenizante (con indignación). Diótima de Mantinea hablando de la "libido" y del "complejo Edipo". ¡Qué horror!

II

Yo. Veo, Diótima, que te has convertido al freudismo.

Diótima. Cómo, ¿que me he convertido al freudismo? Si es Freud el que se ha convertido al platonismo.

Yo. ¡Ah!; ya lo sospechaba. Al leer el *Banquete* entre líneas se descubren recónditas afinidades entre el filósofo de Atenas y el psicólogo de Viena. Cuando se dice que ciertos productos mentales superiores son satisfacciones desviadas de un impulso sexual reprimido, se traduce a lenguaje científico una idea latente en el platonismo: que sin Eros no hay filosofía.

Pero dime, ¿cómo admitir que el amor no se origina del deseo si de tal privilegio no gozan, según los freudistas, ni el arte, ni la filosofía, en apariencia tan distantes de lo erótico? ¿Tienes alguna nueva teoría del amor puro?

Diótima (interrumpiéndome con vehemencia). No, las mujeres no somos teorizantes.

Yo. Vengo a ti justamente porque eres mujer. Y entregarse a la mujer es abdicar de la lógica.

Diótima (encogiéndose de hombros). ¡Hum! Uno que ha leído al monstruo de Weininger.

Yo. Escúchame Diótima. La falta de lógica no es una inferioridad. No saben las mujeres de lo que se escaparon. Gracias a su falta de lógica están más próximas a la vida. Por eso creo en tu sabiduría del amor y desconfío de la mía.

Diótima (con un gesto de confianza). Si es así, consiento en explicarte lo que sé del amor. Existe un sentimiento capaz de unir a un hombre y a una mujer en uno como matrimonio espiritual. Nace como los actos superiores del alma: de un golpe de iluminación. Dos seres confundidos en la multitud se descubren mutuamente sintiendo como si fueran conocidos desde un remotísimo pasado. A partir de ese instante nada de lo que espiritualmente es cada uno de ellos es ignorado para el otro: ambos se han reconocido las almas por un acto de adivinación. Este sentimiento de ser antiguos conocidos, cuando de hecho se encuentran por primera vez, no tiene nada de misterioso. Es que todo hombre nace ya con un tipo ideal del sexo opuesto hacia el cual se siente irresistiblemente atraído. Así, pues, cuando descubrimos al ser concreto que corresponde a nuestro tipo, no experimentamos ninguna sensación de extrañeza ya que familiarizados con su fisonomía ideal, casi presentíamos su existencia.

Después del primer encuentro los dos amantes se sienten transfigura-

dos en su vida íntima. Una dulce embriaguez los invade. Pueden no reunirse materialmente, pero cada cual por su parte no se siente solo; vive en compañía ideal con el otro. Por eso aun cuando mutuamente ignoren sus hechos, cada uno obra, piensa y habla como si en verdad estuvieran juntos. Y de esta continua presencia del uno en el otro, nace la preocupación de ser rectos y puros hasta en aquellos actos o palabras que nunca podrían llegar a oídos del otro. El verdadero enamorado se caracteriza por este empeño escrupuloso y decidido por dignificarse y ennoblecerse ante los ojos de lo que ama.

Estas experiencias, amigo mío, son de una trascendencia incalculable; quien no las ha tenido no sabe lo que es vivir. La vida no empieza cuando salimos del vientre de nuestra madre; empieza cuando nos enamoramos. ¿Recuerdas por qué Platón considera al amante como a un ser superior? Porque lleva en su seno a un Dios. Sí, el amor merece ser llamado Dios o Demiurgo, porque crea nuestra propia existencia y la de todas las demás cosas. Cuando el amor se apodera de nosotros, el mundo que nos circunda adquiere un relieve inusitado. Conquistamos una disposición estética y moral para descubrir en lo que antes creíamos indiferente y vulgar, un sentido de belleza y benevolencia; una cordialísima amistad se entabla entre nosotros y la naturaleza; dialogamos con ella, nos hacemos mutuas confidencias; mientras la noche nos revela el misterio que esconde en la sombra, nos parece al mismo tiempo un oído inmenso, pendiente a escuchar la melodía inefable de nuestro amor, que se destaca en su silencio como la voz de los surtidores. Así la naturaleza, en todos sus aspectos, se anima de una vida extraordinaria. Una pasión de belleza nos agita de continuo. No nos basta con que sea bello el objeto de nuestro amor. Queremos que toda cosa lo sea para que un paisaje digno encuadre nuestros cuerpos que transfigurados de dicha, emanan una como luz del Tabor.

Si quieres proseguir en la iniciación de los misterios del amor, debo decirte que provoca un descubrimiento más importante que el de la belleza: el descubrimiento de sí mismo.

¿Para qué recordar que el mero deseo alcanza su propósito mediante unos cuantos reflejos? En cambio, ¡qué exuberancia de manifestaciones expresan al verdadero amor! ¡Qué delirante exaltación emocional o imaginativa, a veces hasta desproporcionada con el objeto que la provoca! Toda la personalidad emerge entonces en la conciencia y se vuelca en el anhelo amoroso. El amor es una adhesión con todas las fuerzas del alma.

Yo. Diótima, tu elocuencia es admirable. Eros todavía sabe inspirarte "bellos discursos". Pero es triste la doctrina que has expuesto. ¿Pero tú juzgas que esto es una exaltación que supera los merecimientos efectivos del objeto amado? ¿Es, pues, el amor un engaño? ¿Es el enamorado un ser atacado de delirio?

Diótima. Amigo mío, no entiendes aún lo que es el amor. Es doloroso convencerse que los hombres de un modo o de otro hacen injuria a nues-

tro sexo: cuando nos desprecian o cuando nos aman. Unas veces somos carne para sus placeres y cuando el instinto queda satisfecho, dejamos de existir para tu sexo. ¡Ay!, pero cuando un hombre se enamora de una mujer ¡qué humillación le hace entonces! En vez de procurar comprender cómo es la mujer amada, inventan un ser fantástico con cualidades divinas; crean una mujer ideal, una mujer metafísica. Y luego si recobran el sentido real, al descender del cielo a la tierra y descubrir a la *otra* mujer, a la verdadera, se indignan contra ella por haber defraudado sus sueños.

Y bien, ninguna responsabilidad tenemos de estos desvaríos. El hombre hace todo el fraude a expensa nuestra. Las mujeres sólo somos un pretexto para que el varón proyecte hacia afuera sus aspiraciones estéticas y morales. Y cuando creen amar a una mujer se están adorando a sí mismos. De nuestro auténtico modo de ser ni siquiera se dan cuenta. Salgan ya de ese ensimismamiento. Dejen su repugnante narcisismo. Nosotras no somos ni bestias ni diosas. Somos seres humanos. Como tales queremos ser comprendidas y amadas.

Yo. ¡No me hables de la comprensión! ¿No sabes que estoy enfermo de comprender?

¿Por qué ese afán de amar *conforme* a la verdad? ¿Acaso no sería mejor amar *contra* la verdad? ¡Qué pobre es la realidad, amiga Diótima! Y cómo quieres que así sea digna de amor. Apenas merece la piedad. Amamos precisamente en la medida en que la realidad nos deja insatisfechos. El amor que todos conocen es la más servil genuflexión ante lo real. Tanto se adora que se quiere reproducirlo. El amor no es un instinto creador; representa, al contrario, una de las fuerzas más enérgicamente conservadoras; tiende a hacer más y más rígidas las formas de la vida y darles un carácter más y más inerte; tiene una facilidad admirable para convertir en mecánico lo viviente y para eternizar lo imperfecto. Así, el amor es un instrumento diabólico para perpetuar la miseria, la estupidez, el crimen, la fealdad y sobre todo, el dolor. Si para esto se aman hombres y mujeres, que una maldición esterilice sus amores; porque sólo debe ser fecundo el amor que quiere la renovación.

Pero ¡qué difícil es el amor como yo lo quiero! Requeiríase el encuentro de un hombre y una mujer cuando ambos están de vuelta de lo real, cansados de comprender, hartos de amar lo verdadero. Tan sólo comprenderían que su más hondo anhelo común era vivir en la mentira y por este deseo quedarían enamorados. Sí, lo que hace a ciertos seres humanos dignos del amor no es lo que son, sino lo que quieren ser; no enamoran sus vidas, sino sus sueños. Nuestros dos amantes inventarían cada uno mundos estupendos de ficción y se los ofrecerían recíprocamente, en vez de joyas, como pruebas de amor. Se deslizarían unidos radiantes de dicha en medio de una existencia, obra maestra de fantasmagoría...

Diótima. Ya estamos en la luna ¡eh!

Yo. Te ruego, Diótima, que respetes mi seriedad.

El egoísmo no entra para nada en el amor que estoy definiendo. Cada enamorado renuncia a que su propia realidad sea comprendida, para representarse como una ficción a los ojos de otro. Y sin embargo, su existencia no es irreal; no están creando literatura. Mientras que la vida del poeta acaba donde empiezan sus sueños, para estos amantes donde empiezan sus sueños allí también comienza su vida.

Sí, Diótima, una mujer no ama verdaderamente a un hombre, sino cuando es capaz de tejer con sus manos un fino velo de Maia con que cubrir los ojos del amado; cuando es una Hada, como tú, maestra en la mentira, con virtud mágica para transportar al hombre a la tierra maravillosa de los cuentos.

Diótima. ¡Cuánto repliegue tiene el espíritu masculino! Detestas la comprensión en el amor porque crees que la mujer no tiene nada que comprendérsele. Entre tus palabras hay una en que he visto proyectarse la sombra de Weininger, es la palabra "mentira".

Yo. Por esta vez tu desconfianza de mujer ha ofuscado tu perspicacia psicológica. Mis palabras dan a entender que muy pocas mujeres saben mentir. Para Weininger todas las mujeres mienten, o lo que es peor, *son* la mentira. Como la mujer, según aquél, no es mentalmente nada y como sin embargo su conducta y sus palabras parecen tener calidad psíquica, ésta no proviene de su femineidad, es entonces un carácter falso creado por el varón y aceptado por ella para agradarlo. Puede ilustrarse esta teoría con el mito hebreo que representa a la primera mujer naciendo de una costilla de Adán, durante su sueño.

Mas como tú insistes en mezclar el nombre de Weininger a mis ideas, me obligas a describirte el proceso crítico que me libró de él. Se jactaba el joven suicida vienés de que la fuerza de su filosofía sexual era el rigor lógico con que estaba construida. Sometámosla, pues, a prueba con esa misma piedra de toque.

El postulado de la doctrina de Weininger tiene en esta fórmula textual una precisión que no admite interpretaciones. Su significado único es este: el hombre tiene una vida que no es sexual, la vida psíquica. Sin embargo, en el estudio psicológico que hace después, se muestra que la memoria, la lógica, la moral, el talento y el genio, son cualidades exclusivamente masculinas; algunas de ellas obran como "caracteres sexuales terciarios". Niega aquellas cualidades a la mujer por razones de su sexo. Y si hay mujeres en quienes se desarrollan, es que no hay tipos sexuales puros; una mujer puede tener facultades mentales altamente desarrolladas, pero no por su femineidad, sino por los elementos varoniles que su naturaleza contiene. Luego entonces la vida mental no es asexuada; es una creación del carácter masculino. Así, pues, también el varón es puro sexo. La contradicción que descubro en la doctrina de Weininger es grave y suficiente para crear desconfianza en su exactitud. La falta de lógica no es por sí mismo una seria objeción contra la verdad de una doctrina;

pero cuando un hombre se propone ser lógico y luego es incongruente, hay que sospechar que no juega limpio.

Weininger pretende que sus conclusiones son de un rigor estrictamente científico y filosófico. Nada sería más injusto que reprocharle debilidad de razonamiento; al contrario, nos sorprende el vigor de su discurso. Al leerlo por vez primera, sus ideas parecen salidas de un oráculo infalible y se nos imponen con una energía dialéctica aterradora. Se tiene la impresión de estar en las garras de un monstruo feroz; el dragón de la leyenda que se alimentaba de mujeres. Una de mis aventuras intelectuales más atrevidas fue haberme internado en Weininger; quien entra a su obra es sometido a una prueba de valentía; sólo pueden seguir hasta el fin los que tienen audacia para pensar en lo terrible. Porque no hay remedio, cuando la bestia acaba de hablar no nos suelta; entonces hay que matarla. ¿Y quién será el héroe que le descubra el talón de Aquiles, donde hay que herir?

Cuando un hombre se resuelve a dejarse arrastrar por la lógica pura, sabe que una vez disparado el mecanismo del razonamiento tiene que seguir fatalmente su trayectoria, llegue adonde llegare. Pero a veces uno descubre que el tirador sabía de antemano dónde iba a parar; se prevé el blanco del disparo; es cuando incurre en contradicción. Promete seguir la trayectoria de la lógica; y ya en camino se aparta de ella y entra en la trayectoria del sentimiento. En realidad Weininger debe haber tenido su opinión hecha antes de comenzar sus investigaciones. Al escribir su obra, estaba ya premeditada la condenación contra la mitad del género humano.

Ya te he mostrado, Diótima, cómo llevando honradamente la teoría de Weininger a sus últimas consecuencias, no se puede aceptar la diferencia substancial que establece entre los sexos. Para dar coherencia al sistema tendríamos que modificar su afirmación primitiva de este modo: El hombre se distingue de la mujer en que tiene una vida sexual más complicada; a los fenómenos elementales del sexo se superpone una serie paralela de fenómenos psíquicos correlativos. Sólo que entonces uno se pregunta de qué privilegios goza la otra mitad del género humano, la mitad masculina, para haberse escapado a la condenación.

Aquí se manifiesta claramente la contradicción de Weininger. Cuando surge un conflicto que pone en peligro a toda la humanidad, tiene listo a un *Deus ex-machina* para resolverlo: Kant. Lo que impidió al filósofo vienés encararse con las últimas consecuencias de su teoría, es su espiritualismo kantiano. El kantismo es para aquél una honda convicción que lo arrastra a salvar a todo trance los altos valores del espíritu, sin los cuales se perdería la dignidad humana. Pero cegado por su odio a la mujer para poder negarle esos valores, los hace depender, sin darse cuenta, de la sexualidad masculina, y echa a perder toda la obra.

Si la actividad espiritual creadora es función varonil, ¿con qué derecho erige a la moral de Kant en una norma humana a la que tanto la con-

ducta masculina como la femenina deben ajustarse? Podríamos haber demostrado a Weininger con argumentos suyos que la ética de Kant es una *ética masculina.* Sus leyes no son universales; solamente al varón imponen su exigencia y los actos de las mujeres no tienen por qué someterse a las famosas máximas kantianas. Esto anula el fallo que Weininger pronunció contra tu sexo. Sin el ropaje científico ni metafísico que le daba un aire imponente, vemos que todo este proceso anti-feminista se apoya en una razón ridícula: en que las mujeres no son hombres.

Así habló mi filosofía.

ORTEGA Y GASSET, ESPECTADOR[32]*

Es inconcebible para ciertas mentes, que las ideas filosóficas puedan tener cabida en cualquier lugar y tiempo de la vida cotidiana. Se obstinan en parangonar a la filosofía con un servicio profesional que se presenta únicamente en cierto sitio y a horas fijas: en el gabinete de estudio o en la cátedra universitaria. Fuera de estos lugares, frente a cualquiera otra situación, se pretende que el desventurado filósofo reaccione con los pensamientos y las palabras de todo el mundo.

Pero ¿es verdaderamente filósofo este mezquino ser bifronte que por un lado es igual a cualquier hombre, y por otro se ocupa de ideas raras por deber profesional?

Ciertos defensores de la filosofía creen y hablan interminablemente de que las ideas filosóficas pueden y deben intervenir en la vida real. Pero es tan vago el concepto que tienen de esa relación, que se desconcertarían si les preguntásemos en qué ocasiones de la vida concreta pueden entrar en operación aquellas ideas. Si acaso dieran una respuesta precisa, dirían que la oportunidad de la filosofía está en los trances solemnes o en las peripecias trascendentales de la existencia. Pero no se les ocurre que se puede filosofar en no importa qué circunstancias —que es lo más obvio.

Para encontrar que el enlace natural de una teoría filosófica con la vida es el pequeño suceso banal, es ante todo necesario no ser profesor de filosofía sino, como Ortega y Gasset, filósofo en todos los instantes de la existencia. Así se revela el pensador español en su libro; como el hombre que acierta a insertar las más puras reflexiones teóricas en medio de menudos acontecimientos cotidianos.

El Espectador no es recomendable a los que no están familiarizados con rarezas. Encontrarán duro y chocante el contraste entre lo trascendente y lo trivial; acaso juzgarán que estas dos cosas sólo por artificio y pedantería pueden mezclarse. Las páginas de *El Espectador* sólo complacerán a quien no prejuzga que las cuestiones filosóficas deben estar separadas de la vida por los muros de la universidad o de la academia. Hace bien Ortega y Gasset en encontrar por todas partes coyuntura para deslizar teorías, porque de este modo saca la filosofía a tomar sol y aire puro. Sólo así se humaniza el pensamiento y se dignifica la vida.

[32] *El Espectador,* IV, 1925.

* Publicado por primera vez en *La Antorcha,* Revista Mexicana de Cultura Moderna. Fundador: José Vasconcelos. Dirigida por Samuel Ramos. Administrador: Guillermo Ramos, tomo II, núm. 2, septiembre de 1925.

El escrito que mejor pinta el arquetipo de filósofo es el llamado "Conversaciones en el golf, o la idea del dharma". No es raro que una persona responda con una idea a la impresión de los hechos que ocurren a su alrededor; pero esta idea es sólo una definición o un diagrama que no trasciende de los hechos. Mientras que Ortega en su reacción intelectual pasa del hecho hasta el pensamiento puro; discute un problema, expone una doctrina a propósito de un incidente banal. Y a veces en estas fugas se esclarecen esos mismos fenómenos, a primera vista tan distantes del mundo de las ideas.

Encuentro, además, en ese artículo, una frase que puede definir toda actitud mental de *El Espectador*. Preguntando por una dama de cómo puede vivir sin sol, él responde:

—Yo no vivo, señora... asisto a la vida de los demás.

Esta es verdaderamente la función a que está destinado el filósofo. Pero su postura es activa e indispensable en la economía del universo. Así como el teatro no puede vivir sin el público, de manera semejante la existencia general no puede subsistir sin un espectador filósofo. Para que la realidad sea un hecho pleno, necesita de un testigo. Este testigo es la conciencia.

Por esto el filósofo no es pasivo. Piensa, no con el objeto de reproducir en idea una existencia que ya antes tenían las cosas. Éstas empiezan a existir en el momento de ser pensadas. No nos sentimos vivir cabalmente, mientras que la vida no se da cuenta de ella misma.

Es erróneo suponer que la necesidad de filosofar es una deserción del movimiento esencial de la vida. Para el filósofo la solución de sus problemas teóricos es tan urgente, como para otro hombre lo es un problema práctico, porque la inquietud de conocer es una forma del apetito de existencia. Es el mismo impulso vital, que aspira por medio de la conciencia del filósofo a realizarse en plenitud.

MAX SCHELER

Quien no esté muy familiarizado con la literatura filosófica actual, no imaginará de seguro que bajo el tema del "saber y la cultura", puedan tratarse los problemas humanos más esenciales. Y sin embargo, esto es lo que hace Scheler en una larga conferencia que acaba de publicar con aquel título *La Revista de Occidente*. Una amplia filosofía, riquísima en pensamiento, se condensa en unas cuantas páginas, pero suficientes para dar idea de las proporciones del autor. Se le considera uno de los primeros pensadores de Alemania; en verdad, entre la abundante producción intelectual de ese país no son frecuentes las obras de "gran estilo" como se adivina la filosofía de Scheler a través del libro que vamos a glosar. Desde luego, sus ideas, además del sentido teórico, encierran un *ethos* que por su poderosa virtud de exaltarnos, revela en el acto al pensador de alto vuelo. Su lectura me recordó cierta clasificación de Vasconcelos: "libros que se leen de pie y libros que se leen sentado". Naturalmente, los libros que nos levantan del asiento, son libros esenciales. Sería muy difícil hacer una síntesis cabal de una obra que ya es por sí un breviario de filosofía, en la cual ningún concepto es secundario y cada frase está henchida de significado. Pero no resisto la tentación de informar sobre el contenido más importante de este libro, de lectura un poco difícil, subrayando de paso algunas ideas que en mi concepto merecen una detenida meditación.

Al dilentatismo se debe la explicación superficial de que la cultura se adquiere por interés estético; es decir, da la elegancia de la persona interior como el traje da la del cuerpo. Scheler protesta contra este dandismo y afirma, al contrario, el sentido ético de la cultura. No es de sorprender que estas dos cosas, la ética y la cultura, se reúnan en un solo problema; lo sorprendente es, más bien, que puedan ir separadas. No es fácil de entender que haya valor ético en un hombre inculto, es decir, sin personalidad. Porque, ante todo, como dice Scheler, "la cultura es una categoría del ser"; su proceso no es distinto de lo que se llama perfeccionamiento del espíritu. Por otra parte, es imposible que quien tenga conciencia de su elevación espiritual, quiera vivir en desacuerdo consigo mismo. Estoy convencido de que en moral una sola cosa es necesaria: sentir respeto de la personalidad propia (o en otros términos, que cada uno cumpla su destino). El año pasado, en un artículo provisional, definía yo la cultura *como algo que se es, no como*

una cosa que se tiene. Scheler me confirma ahora esta opinión cuando dice que la "cultura es una categoría del ser, no del saber o del sentir". Y en otra parte explica que culto es "quien posee una *estructura* personal, un conjunto de movibles esquemas ideales, que apoyados unos en ctros, construyen la unidad de un estilo y sirven para la intuición, el pensamiento, la concepción, la valorización y el tratamiento del mundo y de cualesquiera cosas contingentes en el mundo; esos esquemas anteceden a todas las experiencias contigentes, las elaboran en unidad y las articulan en el todo del mundo personal".

Es oportuno añadir que, siendo la personalidad la forma más radical de existir en oposición con el mundo —puesto que sólo cuando nos sentimos del todo diferentes a éste, somos personales, y sólo siéndolo adquirimos la libertad, esto es, el poder de separarnos del destino común a los seres inferiores, para seguir un destino propio—, no puede, sin embargo, crecer y ensancharse sin contacto con el mundo. Así, declara Scheler que quien no participa en cuanto hay en éste de esencial, no puede hacerse culto. La cultura es pues un fenómeno de dos caras; y conviene verlo de un lado y otro para evitarle cualquiera sospecha de individualismo.

¿Qué se entiende comúnmente por moral humana? Se atribuye esta denominación la moral cuando enseña al hombre a cumplir su destino en la tierra. Pero señala a la actividad humana un fin exterior y distinto a ella misma. Cree que el individuo debe trabajar —y aun sacrificar la vida si es preciso—, por la justicia, la libertad, la cultura, etcétera. No quiero negar la eficacia de estos ideales como estimulantes de la conducta moral, pero se olvida a menudo que aquellos son no más pretextos para manifestar la personalidad. ¿No es insensato imaginar que esos ideales tienen valor por sí mismos, y no por el bien que procuran al hombre? No faltará quien diga que esto es obvio e inútil apuntarlo. Pero es que lo más sencillo y evidente se obscurece con el prejuicio de que las verdades importantes deben ser complicadas y difíciles. Parece hasta ridículo emplear la técnica filosófica para demostrar una noción de sentido común. Pero es necesario; a veces la tarea del filósofo es barrer con prejuicios que estorban la visión directa, de las cosas; restituirle a la mente su estado primitivo. Entonces se asombra de no haber visto la verdad teniéndola tan cerca. En sentido estricto, la moral sólo puede llamarse humana cuando reconoce que el último fin del hombre es él mismo. "No se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre", dice el Evangelio. Sin embargo, para muchos moralistas "el hombre se hizo para el sábado", es decir, su vida carece de valor moral y debe ponerse al servicio de ciertos bienes, justicia, cultura, ectétera, para recibir de ellos una irradiación de su bondad.

Uno de los más consoladores aspectos de la filosofía de Scheler es su auténtico humanismo. Enaltece insistentemente el valor intrínseco del

hombre, considerándolo como el óptimo fruto de la existencia, como "el sentido de la tierra y el universo mismo". En realidad esta idea existe ya en la moral kantiana, pero pasa inadvertida o es desestimada por la crítica filosófica. Otto Weininger fue de los pocos que advirtieron su importancia y supo aprovecharla en su admirable esbozo de ética. Acaso hoy, Scheler es el único pensador que vuelve a esa idea, y en función de la misma hace un estudio original de la cultura. El hombre no se hizo para ésta, sino la cultura para el hombre, o según la fórmula del filósofo alemán: "la cultura es humanización". Sólo que para utilizarla es preciso responder a esta cuestión: ¿qué cosa es el "hombre"? El tratamiento del asunto es algo de lo más nuevo y atrayente en el libro que analizamos. Se indaga la esencia del hombre comparándolo con los animales. Y de los datos más recientes de la fisiología y la psicología, se obtienen deducciones inesperadas.

El hombre se caracteriza, desde el punto de vista científico, *por el cerebro.* (Anatómicamente es el ser "más cerebrado", desarrollo del lóbulo frontal. Fisiológicamente un órgano que consume cantidades enormes de energía y vive a expensas del resto del cuerpo; esto hace del hombre "esclavo de su cerebro".) Es, al mismo tiempo, el órgano más incapaz de reparación y desarrollo filogenético. ¡Así que lo propiamente humano, el cerebro, es el mayor estorbo para el desarrollo del hombre! El proceso vital se ha anquilosado en ese órgano. Entonces "la evolución específica del hombre es inverosímil". "El superhombre es una fábula." Para poder conservarse en la especie humana, la vida se transformó en espíritu. Pero desde el punto de vista de la ciencia natural, su historia demuestra que con este rodeo apenas ha conseguido lo mismo que el animal consigue automáticamente guiado por sus instintos. Tampoco la inteligencia práctica y técnica es propiedad exclusiva del hombre; el animal la tiene.

¿En qué se distingue, pues, el hombre del animal? Piensa Scheler que el hombre se caracteriza por "actos sujetos a una ley autónoma frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica dirigida por impulsos); ley que ya no transcurre análoga y paralelamente a las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la estructura objetiva de las cosas y de los valores en el mundo". En este párrafo se declara que lo específico del hombre es la capacidad de desarrollar su vida psíquica conforme a una ley independiente de la naturaleza. Y como ya antes habíamos insinuado, la autonomía no debe entenderse como un aislamiento del individuo en medio del mundo. Para crecer física o psíquicamente, necesita alimentarse, y sólo en el mundo puede encontrar ese alimento. El hombre vulgar es arrastrado por la influencia naturalista del exterior; por eso no es libre. Es hechura de las leyes generales que rigen a las criaturas inferiores. Ciertamente, el principio de libertad consiste en oponerse a estas leyes;

pero no es un principio de anarquía. El sentido de la palabra libertad es poco claro. Para adherirse a la libertad no es necesario romper teóricamente con el causalismo. La adhesión a la tesis de la libertad exige nada más creer que el mundo no obedece a una sola cadena causal, sino que frente a la más extensa de todas, la natural, existen otras series independientes: el destino de cada individuo. Como habitantes de la naturaleza, éstos tienen primero que derrocar el predominio de sus energías. Mas después, para excitar la construcción de su ser propio, tienen que abrir la psique a la influencia de los valores externos. El mundo puede ser motivo determinante de nuestro crecimiento espiritual, cuando nos lo representamos bajo cualquiera de estos tres aspectos: estético, filosófico o moral. La cultura tiene justamente como función extraer y representar estos diversos valores del mundo. Y sólo es cultural aquella obra capaz de promover y exaltar la espiritualidad del hombre. La ciencia, por ejemplo, es indiferente a los valores; para ella todo lo que existe tiene igual importancia. Científicamente lo físico y lo psíquico ocupan el mismo plano. La evaluación de estos fenómenos es asunto de la filosofía. Y por no tomar en cuenta a los valores la ciencia carece de poder cultural.

La esencia de la cultura y su justificación filosófica es solamente la *humanización*. "Toda actividad histórica, remata, no en mercancías, no en obras de arte, ni siquiera tampoco en el progreso infinito de las ciencias positivas, sino en este ser del hombre, en esta noble y perfecta forma del hombre, en esta colaboración del hombre con Dios, para la realización de lo divino." Para Scheler este hombre espiritual, por ahora existe nada más como idea; "es —dice— una meta eternamente luminosa que se cierne ante el hombre-naturaleza".

De las consideraciones anteriores, Scheler saca esta consecuencia, importante para decepcionar en definitiva a los *dilettanti*: la cultura no es un bien a disposición de cualquiera, no se alcanza voluntariamente. La cultura es "misión, destino"; los individuos predispuestos a ella, la van realizando a través de todos los actos de su vida —no sólo mediante lecturas—, "de espaldas al simple propósito, al simple querer". Tales individuos, sin embargo, disponen de recursos externos para estimular la cultura. Pero son de tal naturaleza que, como advierte el mismo filósofo, muy pocos están en nuestras manos.

"El primero y mayor de todos (los estímulos de la cultura) es *el modelo valioso de una persona* que ha ganado nuestro amor y nuestra veneración. Primeramente ha de sumergirse el hombre en un ser integral y genuino, libre y noble." He aquí, en mi concepto, una de las teorías más notables de Scheler. ¡Qué bien se explican con ella ciertos fenómenos históricos de la América española! ¿Por qué las empresas de cultura en ésta, dan, casi siempre, resultados tan mediocres? Es que los instrumentos de que disponemos, son, únicamente, las obras de la cultu-

ra; nuestra escasez de personas cultas es alarmante. Allí está, por ejemplo, el problema de la educación superior que, entre nosotros, es un problema de personas. Cierto es que hay una cultura objetiva más o menos al alcance de todos. Pero sería exagerado creer que es eficaz por sí sola. Si alguien imagina que una idea clara, sencilla y aun oportuna, sobre moral, educación, política, puede ser usada por cualquiera, se equivoca. ¡Qué enorme dinamismo adquiere esa misma idea, cuando es agitada por un hombre de altas dotes personales reconocidas por todos! Acostumbrémonos a la idea de que para resolver nuestros problemas de educación no bastan planes, teorías manejadas por individuos *solamente* aptos.

Cultivarse mediante el saber, es "transformar la *materia* del saber en *fuerza* para saber; es decir, es un verdadero crecimiento funcional del espíritu mismo en el proceso del conocimiento". No hay un "saber por el saber", ni tendría ningún sentido. El fin del saber es modificar el espíritu del que sabe, y luego, también, mediante éste, modificar al mundo. Cuando queremos aprovechar al mundo por medio del conocimiento creamos el saber científico. Si intentamos promover la vida espiritual propia, hacemos filosofía; ya se explicó que ella representa el *saber culto*. Y, finalmente, asciende al rango de *saber de salvación*, cuando se presta para influir en el devenir del mundo.

Tales son, según Scheler, las tres diferentes formas del saber. Hasta hoy la realización histórica de ellas ha sido unilateral. La India sólo ha cultivado el saber de salvación. China y Grecia el saber culto. Y el Occidente (desde el siglo XII), el saber práctico o sean las ciencias positivas. Especialmente el puro saber científico es imponente para contribuir al perfeccionamiento humano. El máximo desarrollo de la ciencia puede muy bien dejar al hombre espiritualmente vacío; hasta en un grado de completa barbarie. Por eso aboga el filósofo alemán, porque la humanidad en su futuro integre las tres formas del saber.

Para concluir, de la filosofía de Scheler hay que destacar con todo el relieve posible su auténtico sentido humanista; la idea de que el hombre es el sentido de la existencia entera. Idea que de puro sencilla se antoja llamar primitiva; y lo es en efecto. Perdida a través de los tiempos entre un cúmulo de prejuicios civilizados, ahora hay que removerlos con una cabeza filosófica para reconquistarla y convencer a los demás que es el único principio ético evidente.

A su vez, el concepto de cultura se salva cuando se define como un proceso de humanización; queda así claramente diferenciado de otras varias cosas que no siendo la cultura, han servido, sin embargo, de base para condenarla. Se ha tomado por cultura un conjunto de bienes creados por la civilización material; o la obra de cierta especie de almas artificiales. Pero ¿quién se atreverá a condenar la cultura cuando adquiera la convicción de que ella no es la conquista de algunos bienes anteriores, sino la inevitable depuración del hombre que tiene la volun-

tad de valer intrínsecamente realizando su esencia espiritual? Estas notas quedarían incompletas si no dieran cuenta de la marcada tendencia religiosa de Scheler. Asegura éste que el devenir apunta a una meta que cae más allá del hombre, el cual lleva ya en su seno gérmenes divinos. En el curso de la historia, Dios irá naciendo poco a poco. Así que al hacernos cultos superamos nuestra esencia y nos endiosamos.

ANTONIO CASO

LA CAMPAÑA ANTI-POSITIVISTA*

En lo que va de este siglo Caso representa en la historia intelectual de México el primer hombre dedicado francamente a la filosofía. Hace más de diez años comenzó a enseñarla brillantemente en la universidad. Su talento, su elocuencia, su entusiasmo le atrajeron pronto un público numeroso que llegó a apasionarse por las enseñanzas del joven maestro. La filosofía era casi un asunto nuevo en México. Porque no puede llamarse filosofía al positivismo que entonces privaba en la educación. Gabino Barreda, después de escuchar en París las lecciones de Comte, importó las doctrinas de éste, durante nuestra revolución de Reforma.

* Este ensayo fue publicado por primera vez en los números de mayo y junio de la revista *Ulises,* creo que extractando la abundante producción literaria de Antonio Caso, su esencia queda reducida a las ideas que subrayo en mi estudio. Es el primer intento de definir y valorar en conjunto la obra y la personalidad de nuestro más destacado pensador. Hasta hoy sólo se ha escrito sobre la forma exterior de su actividad intelectual en crónica de periódicos, pero sin tomar en cuenta el contenido de su pensamiento. Juicios críticos sólo existen los de P. H. U., en su libro *Horas de estudio.* Un artículo de José Torres, *La crisis del positivismo* (en el *Boletín* de la Secretaría de Educación Pública). Yo mismo escribí hace cinco años mi comentario sobre Caso en la revista *Vida mexicana* que hoy me parece exagerado. Los juicios que entonces tenía han sido casi totalmente rectificados en mi ensayo de ahora. Este último es el único que presenta en su expresión sencilla el núcleo de sus convicicones filosóficas, abstraído de todo lo secundario y redundante. Abarca, además, los diferentes momentos de su actuación pública en el curso de unos diez y nueve años. Como no hay señales de que su mente emprenda reformas o innovaciones a su mundo ideológico, es ya tiempo de hacerle un ajuste de cuentas. Eso intenta el presente escrito.

El filósofo aludido, cediendo al instinto de conservación, redactó, en defensa suya, un folleto titulado *Ramos y yo.* El subtítulo —ensayo de valoración personal— induce a creer que el contenido es una autocrítica para ayuda de quienes se interesan por la obra del autor. Sin embargo, era mucho más urgente aniquilar al juez más exigente y severo que ha tenido y a ello dedica una parte considerable de su escrito. Para fortuna mía, Caso equivocó el terreno atacando como abogado, mediante un alegato mañoso que podría ser de gran efecto en un pleito jurídico, pero que es enteramente ineficaz para deshacer una seria crítica filosófica. Es cierto que aparenta rebatir ideas, denunciar inexactitudes de información filosófica; mas, para lograrlo, tiene que deformar mi pensamiento atribuirme opiniones que no sostengo. Este ardid era preciso para exhibirme como a un ignorante en materia filosófica y, por lo tanto, incapaz de juzgarlo a él. La táctica ramplona de apegarse a la letra, no al espíritu de las palabras y que no se

Fue en aquel momento una ideología irreligiosa muy oportuna para justificar teóricamente el liberalismo, y al fundar Barreda la preparatoria se adoptó como filosofía oficial. El positivismo se degradó al divulgarse en un sensualismo grosero; se hizo plebeyo para quedar al alcance de la democracia mexicana. ¡Así desciende la inteligencia siempre que se deja sobornar por la pasión política! En otro lugar he señalado con más detalle los motivos históricos que favorecieron la aclimatación del positivismo en tierra americana y contribuyeron a degenerarlo.

Para mengua de nuestra raquítica cultura, la filosofía intrusa vino a reducir aún más la visión de los educadores, ya de suyo limitada. Inspirados en una vulgar interpretación de lo "positivo" fueron desestimando y eliminando de la educación el arte, la filosofía, funciones las más valiosas del espíritu por ser las más gratuitas. Y aun cuando era de esperar a causa de la apología que hizo el positivismo de la ciencia, que ésta se enseñara bien, no fue así. Los programas excluyeron todo lo que no fuera de aplicación práctica inmediata, dejando no más los elementos indispensables a las técnicas profesionales. El mismo Barreda marcó este

detiene ante venganzas ridículas, por ejemplo, censurarme el grave pecado de enumerar, etc. En verdad yo no esperaba que Caso me declarara el más sabio de los hombres, pero sí que luchara con recursos limpios. El *foul* es una arma de los que se sienten vencidos.

¿Qué entiende Caso por "valoración personal"? No lo comprendo porque los datos que usa para este juicio son las opiniones ajenas: recortes de periódicos, el retrato con dedicatoria de un filósofo europeo, las cartas de otro filósofo, europeo también, y... ¡los recibos de los editores! Por otra parte enumera las ideas y los libros que yo había citado ya en mi ensayo. Pero ahora su obra es colocada al lado de mi insignificancia para que adquiera, por contraste, una magnitud inusitada. El parangón está ya enunciado en el título del folleto *Ramos y yo*. ¿Es que la valía de Caso depende exclusivamente de mi ignorancia? El filósofo sigue un método precisamente contrario al mío. Ya he explicado que mis críticas se fundan en el principio de que los valores personales son autónomos, no existen por correlación y por eso hay que juzgar siempre al hombre dentro de sí mismo, confrontar al individuo con su "doble" ideal.

Era forzoso que la defensa tomara este sesgo. A tal punto mis juicios son exactos y han agotado la fisonomía mental de Caso que, ante la imposibilidad de refutarlos o presentar algún lado bueno que yo hubiera omitido, se ha tenido que acudir al ataque personal. Con escasa fortuna se ha querido exhibirme como un espíritu contradictorio, hasta como un sofista, porque hace cinco años profesaba una opinión distinta sobre Caso. No, la contradicción sólo puede existir en un mismo instante del tiempo. Pero cuando las opiniones contrarias pertenecen a momentos tan distantes uno de otro, indican aptitud a la renovación, crecimiento espiritual. Exigirme la conservación de mis antiguas ideas sería tanto como condenarme a la rigidez mental o cuando menos negarme el derecho a corregir los errores de la inmadurez.

No me extraña que en México, en donde la devoción y estima por los hombres dentro y fuera de la vida intelectual son ciegas, se hayan ensayado todas las hipótesis malignas para explicar la publicación de este ensayo.

Muy pocos sienten la necesidad de fundar críticamente sus simpatías y diferencias con los demás. Son menos todavía los que poseen ese "fondo insobornable" de la conciencia que con la insensibilidad de un vivisector o anatomista, perfo-

límite a la enseñanza científica, dando a la escuela, por él fundada, el nombre de "preparatoria". Dentro de su plan pedagógico incompleto y vicioso fue educada la generación que dirigió la vida del país durante el régimen de Porfirio Díaz. Esa generación torció los principios positivistas para deducir una moral social y política que enmascaraba miras egoístas. Por eso cuando ese grupo se convirtió en una clase poderosa, no tuvo escrúpulo en obrar como si representara a toda la población mexicana y fuera dueña exclusiva del territorio nacional. Al amparo de la influencia política de los "científicos" esta burguesía advenediza medró a expensas de las clases de abajo.

Naturalmente estas consecuencias históricas no estaban en el plan de Barreda que fue, a pesar de todo, un hombre de intenciones puras y de vuelo más amplio que el de un pedagogo cualquiera. Su idea era unificar la conciencia mexicana, dividida entonces por motivos religiosos, en un credo cierto e inmutable. Y como positivista ortodoxo creyó de buena fe que la ciencia tenía asegurada ya la inmutabilidad. Por eso hizo de ella la piedra angular de la educación. Justo Sierra habla de Barreda como de un fundador tranquilo que con la ciencia "creyó cimentar sobre inconmovibles bases la paz espiritual de la República". Algunos años después se revisan en Europa los principios científicos que por un momento se creyeron definitivos, y se descubre que permanecen abiertos a incesantes rectificaciones. Inquieto por esta crisis Justo Sierra

ran la superficie de personas y cosas a fin de saber lo que son y lo que valen efectivamente.

Para despejar cualquier malentendido sobre esta cuestión, he agregado unas notas sobre mi propia historia mental a partir de 1917, en las cuales se verá que mis apreciaciones sobre Caso no son algo improvisado, sino el producto de una observación mantenida por varios años y una meditación largamente madurada.

Antes de concluir quiero también dejar aclarado otro punto. El tono agresivo del folleto de Caso ha dado motivo a que se hable de una polémica entre él y yo. Suponer tal cosa es ignorar que quien vive verdaderamente la filosofía no puede presentarse a disputas fuera del terreno intelectual. Esa polémica no existe, ni puede existir. Por eso no he contestado los ataques de Caso de un modo especial. Esta nota trata solamente de poner al descubierto la táctica que se ha empleado en contra mía, pues creo que todo el resto caerá por su propio peso. Si aquella contienda hubiera existido ya que se ha hablado de ella, en términos deportivos yo diría que la reacción de Caso es un *foul*, que basta para descalificarlo. Si yo insistiera sobre el asunto daría la impresión de estar ansioso por conquistar el favor de los demás. Ahora bien, este favor sólo puede interesar a quien no está seguro de sí mismo. Además, ¿merecería el título de filósofo quien no tiene dominio de sí y se altera en su serenidad cuando algún otro la pierde?

Para que se juzgue con equidad de todo esto, me veo obligado a reimprimir en un panfleto mi estudio sobre Caso. Sin cambiar nada de su sentido lo he retocado en algunas partes a fin de dar a mi pensamiento la mayor claridad posible y evitar interpretaciones torcidas, pues no puedo esperar en estas circunstancias que todos lo lean con buena voluntad.

la denuncia públicamente en su célebre discurso de 1908 sobre Barreda y pone en duda la certidumbre positivista en estas conocidas palabras: "No basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de la paz."

En tal estado se encontraba el ambiente mexicano, cuando llega a la madurez un grupo de jóvenes cultos, cuya sensibilidad los puso pronto en desacuerdo con los conceptos y normas a la sazón vigentes. "El nuevo sentir —dice Vasconcelos— nos lo trajo nuestra propia desesperación; el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza." Mientras ya en el siglo XX la filosofía de Comte y Spencer era en Europa cosa muerta, todavía en México en el año de 1915 muchas gentes, ignorantes, se imaginaban "ser hombres modernos" ingresando al positivismo. Sin embargo, hacía ya algunos años que del *Ateneo de la Juventud* cuyos filósofos eran Vasconcelos, Caso, Henríquez Ureña y un poco también Alfonso Reyes, había partido el grito de guerra contra la filosofía naturalizada en nuestra atmósfera.

Cuando la reacción idealista se difundía en América bajo la prédica magistral de José Enrique Rodó, el positivismo se depuró momentáneamente en las conferencias de 1908 dictadas por Antonio Caso, quien con una amplia información filosófica, insólita para aquel tiempo, hizo la revisión y apoteosis de ese sistema, no considerándolo ya como cosa aislada y sin antecedentes caída súbitamente del cielo, sino como fruto de circunstancias históricas determinadas y sujeto por lo tanto a la relatividad de lo temporal. Estas conferencias dieron ocasión a que Pedro Henríquez Ureña, mejor enterado de las nuevas direcciones del pensamiento, hiciera saber en dos artículos claros y sólidos cómo el positivismo era ya una causa fallada y cuáles habían sido los argumentos para superarla.[33] Por su parte Antonio Caso fue pronto seducido por la calidad moral de la filosofía nueva y comprendió cuán urgente era limpiar la atmósfera de los miasmas comtianos y spencerianos que la infectaban. Inicia entonces una ardorosa campaña anti-positivista, su obra maestra, cualesquiera que fuesen los resultados obtenidos.

[33] Pedro Henríquez Ureña: artículo sobre "El Positivismo de Comte" y "El Positivismo Independiente", en *Horas de estudio*, Ollendorf, París, 1910 (páginas 13 y 40). He aquí algunos de los juicios que se emiten sobre el positivismo "uso negligente o arbitrario de los términos, metafísica, filosofía, ciencia". "Situación ambigua respecto al problema de la unidad". Agnosticismo vago, falta de precisión en su criterio de conocimiento." "En suma comte no llega a justificar ni su concepto de la relatividad del conocimiento, ni su fe en la ciencia y sus esperanzas de unidad filosófica: la plantea *a priori*..." (página 29). "La filosofía positiva profesa un desdén pragmático de la especulación clásica a la cual se quiere sustituir una metafísica tejida con teorías de las ciencias imitando el método de éstas: filosofía, por lo tanto, estrecha pero al mismo tiempo informe, como si aferrada al centro de imaginario círculo, nunca supiera donde se hallan los límites marcados por la circunferencia". (Páginas 42-43).

¿Cuál fue la táctica usada en aquella lucha? Desde luego instaurar simplemente la enseñanza de historia de la filosofía que el positivismo había impedido. Suelen creer los hispanoamericanos por la distancia que media con Europa, que fuera del autor caído por azar a su mano no existen otros más, haciéndose esclavos de una mala idea por falta de un repertorio variado en donde escoger algo mejor. Era de esperar entonces que el adepto a un sistema especial se librara de éste, al conocer todos los otros, y darse cuenta que la verdad no es exclusiva de ningún filósofo sino patrimonio común de todos ellos.

Mas era preciso coger al toro por los cuernos, atacar directamente al positivismo. El punto más vulnerable de la doctrina positivista era la falta de crítica en su base gnoseológica, el dogma de la relatividad del conocimiento. Comte creyó que la única filosofía asequible al hombre es la que resultara de la unificación de las ciencias. Este dogmatismo científico, sin ponderación crítica, el descuido en la definición de los términos, metafísica, filosofía, ciencia, son quizá los motivos de que los seguidores del positivismo hayan ido paulatinamente aumentando el valor de la ciencia hasta transfigurarla ya no digo en metafísica, sino aun en religión. Para combatir esta superstición científica venían de molde los descubrimientos de una filosofía nueva: el pragmatismo. No es fácil dar cuenta cabal de una doctrina como ésta en unas cuantas líneas. Sin embargo, la esencia del pragmatismo es demostrar que la facultad pensante no está al servicio de la verdad pura sino de las necesidades vitales humanas. Tanto vale decir que la ciencia es ante todo una técnica de conceptos, no una pura especulación sobre la continuación objetiva de las cosas. A la vez esta conclusión del pragmatismo marca el límite de la razón que atada al instinto biológico no puede trascender de la percepción práctica al punto de vista del saber metafísico. Pero si el pragmatismo desautoriza la metafísica racionalista, justifica y aun exige una metafísica siempre que se pueda construir al lado de la inteligencia. Precisamente la crítica pragmática, al empequeñecer a ésta, da lugar a que la intuición creciera en importancia, como la única posibilidad de salvar la metafísica. Entonces para suplantar el materialismo y determinismo científico, Caso encontró aún fresca la obra del pontífice mexicano del intuicionismo, Henri Bergson, que es una filosofía espiritualista y adepta del libre albedrío.

Queda por último el problema de desterrar la moral utilitarista. Para lo cual le ocurrió a Antonio Caso con muy buen tino exhibir hasta el cansancio el aspecto inútil o desinteresado de los fenómenos humanos más nobles: el arte, el heroísmo, la caridad.

Puede decirse que en la propaganda del pensamiento nuevo, Caso se elevaba por momentos a la genialidad magistral. Sus cátedras eran la gloria de la Universidad de México, y pronto trascendió su fama de los escolares a los mundanos aficionados, que vinieron a engrosar el coro ya innumerable de sus oyentes entusiastas. Era Caso un consumado maes-

tro para exponer las ideas con diáfana elocuencia, sirviéndose del gesto, la mímica y la voz para matizar sus lecciones con una variada gama patética. Daba a cada sistema que iba presentando su tono característico, y con su habilidad de mimo, sabía vestir el traje de todos los filósofos. Cuando llegaba a los contemporáneos la apología se exaltaba al punto máximo. No había en verdad mucho rigor crítico en el examen de estos últimos. Pero quizá no podía Caso perder tiempo demorando en sus sistemas para meditarlos reposadamente. Se sentía obligado en aquel momento de lucha a pertrecharse a toda prisa. De seguro que al asomarse en el nuevo mundo filosófico, lo que primero llamó su atención fueron las ideas que de un modo u otro eran antagónicas al positivismo. Y por lo pronto eso bastaba; tenía ya las banderas de combate. Haciéndose solidario incondicional de esas ideas, las agitaba con más calor que dialéctica. Pero en cierto modo era legítimo apelar a recursos sentimentales para divulgar una filosofía neo-romántica, anti-intelectualista. Siendo además, diestro orador, le fue fácil conquistar a su auditorio en el cual se hallaban seguramente muchos jóvenes que naufragaban en el positivismo y resueltos, por desesperación, a desembarcar en cualquier parte. Algunos de ellos de temperamento apasionado, arrastrados por la fascinación del maestro, se convirtieron pronto en discípulos fervientes y serviles. Cabría, sin embargo, poner en duda que Antonio Caso haya suscitado algún discípulo, en el sentido estricto de la palabra. En efecto, no se advertía en su enseñanza el fin de crear una academia filosófica, sino más bien, a semejanza de Sócrates, declaraba el propósito de moralizar a la juventud y sacar de ella una generación de ciudadanos puros e incorruptibles. El pragmatismo que Caso trataba de inculcar, es un concepto activista de la existencia; estima esencial en ésta la acción, no la contemplación especulativa. Llevando, pues, los principios pragmatistas a sus últimas consecuencias lógicas, descubrimos que no es propiamente una nueva especie de filosofía, sino un intento de suprimirla. Un hombre convencido del pragmatismo debe abandonar el pensamiento e ingresar a la vida activa. Si buscamos al discípulo de Caso bajo este sesgo, tendremos por ahora que dejar pendiente la interrogación.

Esto no quiere decir que la influencia de Caso en la juventud haya sido nula. Cualquiera que fuese la reacción a las doctrinas por él profesadas, todos sentíamos tras ellas el alma misma de Caso cuya vialidad y nobleza eran el más poderoso reactivo para las conciencias jóvenes. Las lecciones de Caso eran sobre todo una exhibición de sí mismo, dando por primera vez el espectáculo de un espíritu unificado. No había porción de su persona que quedara sin actividad. El cuerpo y el alma se ponían tensos para colaborar en el esfuerzo intelectual. Con evidencia ejemplar demostraba cómo la cultura de amplio radio centrada en un núcleo de ideas filosóficas podía integrar una personalidad, un hombre. Era el primer contacto con el espíritu culto. Sería injusto no tomar en cuenta los efectos benéficos que Caso ha provocado sin proponérselo,

con sólo ser él mismo. En un estudio que aparece en sus *Ensayos críticos y polémicos*, habla de los dos tipos de actitudes extremas frente a las nuevas y viejas ideas. El snob o futurista que es un "demente del porvenir". El conservador o misioneísta que es un "loco del pasado". Explica el filósofo mexicano que ambas posiciones falsas se originan en una incomprensión de la vida cuyo ritmo normal resulta de un equilibrio entre la repetición y el cambio, la innovación y la costumbre. Por falta de sabiduría los hispanoamericanos van en cultura, o a retaguardia, o demasiado adelante por prurito de moda. Hay que ser sabio para comprender que el pasado y el futuro sólo valen cuando se entretejen para henchir la única porción real del tiempo: el presente. Esto pone de relieve uno de los valores de la propaganda de Caso. Su labor fue una invitación a substituir la frivolidad por la meditación seria y profunda. Fue un esfuerzo importante para fundar la sabiduría en México. Nadie como él luchó por asegurar a la cultura una existencia sólida y perdurable, dándole un fundamento filosófico. Yo me pregunto si sería explicable sin Caso que hoy todavía, en medio de la resequedad espiritual que deprime a México, existan hombres manteniendo el fuego sagrado del pensamiento y la cultura.

CASO ABOGADO DEL PRAGMATISMO

Antonio Caso se ha ganado indiscutiblemente un lugar en la historia del pensamiento mexicano. Ha despertado el interés por las ideas, y con su labor de maestro ha preparado un público a los filósofos. Haciendo a un lado los excesos del pragmatismo, ninguna doctrina pudo servir mejor para desterrar ciertos prejuicios contra la filosofía al poner de manifiesto el sentido vital del pensamiento; esta idea es la que más ha abonado el terreno para aclimatar la filosofía en México. En detalles como éste, inadvertidos hasta hoy, Caso revela ser un hábil sembrador. Él ha fundado la cultura filosófica, y bajo este aspecto su obra queda. ¿Puede decirse lo mismo de las doctrinas que reflejan su actitud filosófica personal?

Donde ésta se encuentra más cabalmente declarada, es en el libro *Ensayos críticos y polémicos*. En algunas de sus páginas leemos que Caso se entrega sin reservas en brazos de la filosofía de la acción. "En el mundo —dice— estamos para obrar." Que la ciencia y la filosofía abandonen la inspiración al conocimiento puro y ayuden prácticamente a vivir. Naturalmente no pide que aquéllas se rebajen a servir intereses ruines; desea, al contrario, que ennoblezcan la vida. Y ¿cuáles son las ideas que propone para normar así la conducta? Desde luego, nuestro filósofo se adhiere a la tesis del libre albedrío en la nueva forma que la dio Bergson en el *Essai sur les données inmediates de la conscience.* El hombre es libre, según Bergson, cuando ahondando en sí mismo, des-

cubre tras del "yo" social que lo ata a la vida exterior, un "yo profundo", que se rige por leyes propias y cuyo desenvolvimiento lleva al hombre a manifestar una personalidad ya sea en sus pensamientos o en sus actos. No es precisamente el hecho de la personalidad lo que ha llamado la atención de Caso en el acto libre, sino lo que tiene de heroico, de desinteresado. Por eso deduce inmediatamente que cuando los individuos conquistan la iniciativa ética deben ser "buenos y lúcidos espíritus, aptos centros vivientes de desinterés artístico y abnegación moral (caridad), esto es la ley y los profetas resumidos en el amor al prójimo como a uno mismo". Ya indicábamos que estas ideas fueron elegidas por Caso a causa de una propiedad polémica y de oposición que creyó encontrar en ellas. Es posible también, que a fin de hacerlas más aplastantes haya aumentado su tamaño elaborando una teoría de la existencia "como desinterés y caridad", en la que estos fenómenos humanos toman proporciones macrocósmicas.[34]

No es ésta la ocasión de discutir los argumentos originales de los filósofos que patrocina Caso;[35] sólo es pertinente ahora considerar el fundamento de las convicciones del último y su método para comunicarlas. Romántico de temperamento, nos parece que sus afinidades filosóficas han sido sentimentalmente determinadas. Y sentimental ha sido también el recurso empleado para convencer a los demás. Su técnica ha sido eficaz para espíritus más sensibles al aliento oratorio que al rigor reflexivo; mas no pudo dejar satisfechos a los que exigen éste, porque nunca ha sido la crítica su fuerte. Debemos declarar que en la propaganda del pensamiento nuevo fue tan dogmático como el positivismo que combatía. Sospechamos que su anti-intelectualismo y sus simpatías por la intuición son nada más refugios para compensar su debilidad crítica. La argumentación casi no existe en su obra. Observemos sus libros y veamos cómo la abundancia de citas apenas deja lugar para que el autor ofrezca sus propias razones. Parece que los grandes maestros de la filosofía son para él autoridades infalibles. Una idea queda perfectamente demostrada cuando puede apoyarse en el testimonio de uno o varios de estos filósofos. No tratamos de desconocer el valor del pensamiento clásico. Pero hay dos puntos de vista radicalmente diversos para entenderlo. Uno de ellos consiste en reconstruir ese pensamiento a través de las categorías del tiempo en que se vive. Procede así todo el que comprende que la verdad es relativa al momento histórico que le da nacimiento y siente la insuficiencia de las formas pasadas para recibir los nuevos contenidos del presente. Sus clásicos serán solamente aquellos pensadores que puedan abandonar su antigüedad e incorporarse a lo actual. Antonio Caso no ignora este punto de vista, pero ha practicado otro que consiste

[34] V. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* (México, 1919).

[35] V. Mi artículo "La Evolución de Giovanni Papini" y "El Irracionalismo". (*Ulises* número 3).

en anular, por decirlo así, toda determinación temporal, para colocar las obras geniales del pensamiento en un plano eterno. Como desconoce la realidad de las fechas, cree que la verdad es inmutable y se acerca a sus diferentes expresiones históricas tal como se dieron, sin sentir la necesidad de rehacerlas. Así se conduce siempre el espíritu cuando está frente a un problema; en vez de aventurar una idea nueva, se atiene a la solución clásica y la acepta literalmente sin previa asimilación. Y frente a las ideas nuevas capta lo que tienen de "clásico" y les hace perder su actualidad. De aquí que aun cuando Caso se haya presentado como campeón de la filosofía nueva, su obra ha dado siempre una impresión de vejez, por vaciar su pensamiento en los moldes rígidos y convencionales del estilo académico. Mientras en sus lecciones pudo comunicar a sus ideas un ímpetu entusiasta, daban la ilusión de ser juveniles. Pero ya entonces cuando pasábamos de la expresión oral a sus escritos, había como un descenso de temperatura, y vagamente suponíamos que era la presencia personal del maestro lo que infundía vitalidad a las ideas.

No es extraño entonces que el espíritu de Caso apresado en las fórmulas académicas haya perdido la aptitud a la renovación. En efecto, han transcurrido más de diez años desde que inició su carrera de filósofo. Salvo cortas interrupciones, ha enseñado continuamente en la universidad. Ha publicado hasta la fecha doce libros.[36] Sin embargo, parece que dijo todo lo que tenía que decir hace diez años, porque desde entonces ni sus recursos ni sus libros nos traen ninguna novedad. Él ha sido muy dueño de ignorar todo lo que se ha pensado después de Bergson, Croce, Boutroux y James. Pero no debió dejar a medias el estudio de estos mismos filósofos y de otras corrientes ideológicas que dio a conocer en México. Pasada la exaltación anti-positivista pudo perfectamente hacer un examen menos superficial y más pormenorizado de las obras de que él se mostraba tan devoto partidario.

Por nuestra parte, libres de la sugestión de Caso, y a distancia de las doctrinas en que nos hizo creer por un instante, comprendemos que fue un tanto equivocado abogar por la intuición en un país en que hace falta la disciplina de la inteligencia. El romanticismo filosófico[37] se ex-

[36] *La filosofía de la intuición* (1915). *Problemas filosóficos* (1915). *Filósofos y doctrinas morales* (1915). *La existencia como economía y caridad* (1919). *Ensayos críticos y polémicos* (1922). *El concepto de la Historia Universal* (1923). *Discursos a la Nación Mexicana* (1922). *Doctrinas e ideas* (1924). *Tratado de estética* (1925). *Historia y Antología del pensamiento filosófico* (1926). Traducciones: *El Concepto de la ley natural en la ciencia y la filosofía contemporánea.* Emile Boutroux.

[37] Estoy asombrado del asombro de Caso porque llamo romanticismo filosófico al anti-intelectualismo. Todo el que esté familiarizado con la literatura filosófica actual, se habrá encontrado cien veces con esta denominación. Augusto Messer, en su libro *La filosofía actual* (obra que cita Caso en su folleto), estudia nada menos que Bergson en el capítulo VI. *Filosofía de la vida, de la*

plica como reacción en donde se ha vivido durante siglos bajo un racionalismo desenfrenado. Además, Caso no separó claramente a la ciencia del positivismo que son cosas muy diferentes. Así que sus ataques al positivismo estuvieron en peligro de ser interpretados como un ataque a la ciencia misma. Y en México primero hace falta organizar la actividad científica y filosófica para luego combatir sus excesos, si los hay. El intuicionismo obtendría de seguro gran éxito entre nosotros, pues como en el fondo es irracionalismo, coincide con la propensión del hispanoamericano a saltar sobre lo que significa trabajo y disciplina. Más saludable sería convertirnos a la filosofía del presente que ha rehabilitado a la inteligencia. Ante el dilema de intuición o razón es de suponer que Caso se ha decidido por motivos morales. Para nosotros aquellas dos facultades plantean un dilema nada más lógico, en el que sólo decide ese afán de exactitud llamado amor a la verdad. Y bajo este criterio pensamos que la razón es el mejor instrumento para hacer buena ciencia y buena filosofía.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA TEATRALIZADA

Preguntémonos ahora cómo entiende Caso la evolución del pensamiento. Espero que este examen nos conduzca a descubrir su actitud característica y radical ante la filosofía y explicar por esa actitud las peculiaridades aparentes de su obra ya antes señaladas. Para dilucidar este último punto es indispensable consultar su reciente *Historia y antología del pensamiento filosófico* (1926).

Entre los asuntos que más han atraído el interés y el gusto de Caso encuéntrase la historia.[38] En ella ha buscado refugio su temperamento romántico, desilusionado del "progreso", cuando nostálgico de grandeza humana no logra encontrarla en el momento presente. Discípulo de Carlyle, rinde culto a los héroes y a lo heroico en la historia. Su pasión por ésta es una pasión de moralista en busca de vidas ejemplares. Ética preferente ha sido la postura adoptada por Caso en la consideración de muchas cuestiones. A causa de esto ha tenido vistas harto parciales de ciertos fenómenos, por ejemplo, del arte en el cual ha recalcado su desinterés, cuando éste es precisamente una propiedad no-estética, la propiedad moral del arte. En el arte siente Caso sobre todo lo que tiene de heroico. Y últimamente quiere añadir a los tipos de Carlyle uno más, el del "heroísmo filosófico".

"Fácil es distinguir —dice Caso— en la historia del pensamiento filo-

intuición y de la acción (página 1). Corrientes neo-románticas e irracionalistas. Hay derecho a clasificar a Bergson dentro del romanticismo, entre otras cosas, por su clara filiación con Schilling, uno de los representantes del romanticismo alemán.

[38] V. *El concepto de la Historia Universal* (1923).

sófico dos linajes de ingenios que para usar del gallardo tecnicismo de Gracián, podrían llamarse: heroicos y discretos." Solamente que Caso no ha aprendido la "discreción" para interpretar a los filósofos clásicos. Tiene un concepto *desmesurado* del heroísmo, para él todos los genios de la filosofía son gigantes montañas. Les atribuye un heroísmo que consiste en cierta grandeza artificial, retórica creada con el epíteto grandilocuente que como un coturno agranda los personajes. El drama íntimo de las ideas en la historia lo convierte en un movimiento externo, con gestos y ademanes teatrales. Proyecta en los filósofos su propia personalidad de actor que por desventura ha crecido a expensas de su aptitud de pensador: el escenario de la historia, un escenario grandioso, wagneriano, en el que van desfilando los héroes filosóficos. Cada uno con gesto de oráculo pronuncia una frase sublime y desaparece. Caso se deleitaría viendo caminar a todos aquellos con pantuflas de bronce resonante y una áurea melena flotando al viento, como dice la leyenda que vagaba Empédocles.

Al compararse Caso, quizá de modo inconsciente, con esas enormes figuras del pasado, tiene que sentirse pequeño. Natural es entonces que él tema intervenir con sus propias meditaciones en el esclarecimiento de los problemas. Así es como su excesiva admiración y respeto por la historia ha enrarecido en su obra los ingredientes personales. Con frecuencia el atractivo de un filósofo no consiste en los resultados de su investigación, sino en el espectáculo de la inteligencia sedienta que parte de la ignorancia atravesando caminos largos y difíciles para encontrar la verdad. Nuestra inteligencia acompaña al filósofo que leemos y trabaja también. Seguimos paso a paso su marcha, y nos deleitamos tanto en el viaje mismo con sus estaciones y paisajes fugitivos, como en la llegada al objetivo final. Este espectáculo de la inteligencia trabajando nunca nos lo ha ofrecido Caso. A sus libros les falta el movimiento discursivo. Cuando se enfrenta con una interrogación, sin investigar personalmente, se transporta de un brinco ante un oráculo de la filosofía y nos comunica lo que ha escuchado, textualmente. Falta en sus libros el encanto de la verdad que va apareciendo gradualmente. Desde la primera página, de una plumada, queda resuelto el problema con una cita a propósito. Un artículo o un libro de Caso se leen con el mismo interés con que se leería una novela que empezara con el desenlace. Podría alguien juzgar que estas consideraciones sobre Antonio Caso son injustas y acerbas. Se suele en México estimar el valor de los individuos selectos, refiriéndolos exclusivamente al nivel cultural del medio. Y claro que con este sistema métrico nuestro filósofo aparecería, sin disputa, con dimensiones extraordinarias. Sin embargo, imaginamos que un hombre de su calidad es exigente consigo mismo y rechazaría la apoteosis que fácilmente se conquista en un país de ciegos. El que México sea desfavorable al cerebro, me parece una buena excusa para los mediocres; es, al contrario, una razón más para que las pocas cabezas fuertes

que existen, suplan al trabajo de las muchas que debía haber. Las dotes poco comunes que demostró Caso tener cuando inició su actividad pública, le crearon una responsabilidad tanto mayor cuanto que él hablaba como un Mesías venido a redimir una generación descarriada. ¿Ha cumplido Caso, hasta lo último, su misión? No quisiéramos figurar en el número de los que, quizá por una irremediable ineptitud a guiarse solos, lamentan que haya abandonado prematuramente su puesto.

De todos modos, Caso es en la vida intelectual de México, durante este siglo, un punto de partida. Por eso era urgente hacer el balance de su obra. Importa tomar en cuenta lo que han dejado nuestros mayores para evitarnos trabajo redundante. Y al denunciar sus omisiones, allanamos el camino a los que vinieren después.

EL IRRACIONALISMO

Aun cuando los más célebres teóricos del irracionalismo —Bergson en Francia, Spengler en Alemania—, no son pensadores de última hora, sus doctrinas están aún vivas, y no son pocos los espíritus que se adhieren ardientemente a ellas. Esas doctrinas pretenden ser el fruto de un nuevo método de conocimiento: la intuición. Con tal nombre designase cierta operación misteriosa capaz de entregarnos la verdad metafísica; no hay que confundirla con el conocimiento sensible también llamado intuición. La intuición metafísica no es precisamente una recién llegada a la historia del pensamiento. Su descubrimiento remonta a los griegos, y de ella han tenido siempre alguna noticia hasta los profanos a la cultura filosófica. Pero no obstante su antigüedad, la intuición no ha sido muy afortunada en su vida, y ha esperado largo tiempo su hora, pues apenas hace tres decenios obtuvo su canonización al ser declarada clave mágica de lo absoluto.

Para juzgar del intuicionismo podríamos tomar en cuenta nada más los fundamentos que ofrecen sus autores; mas sería una ligereza proceder así, porque no es raro descubrir que el verdadero sostén de una filosofía es alguna actitud vital del sujeto anterior a la reflexión, aun cuando éste no tenga conciencia de ello y crea de buena fe inspirarse en puros motivos ideales.

ODIO A LA RAZÓN

Todo el que haya deseado enterarse a fondo de lo que la intuición es, habrá palpado la insuficiencia de las descripciones que hacen de ella sus partidarios. No se han definido aún las leyes que norman su trabajo y mucho menos hay establecida lo que pudiera llamarse una lógica de la intuición. En cambio, al lado de estos esbozos los mismos pensadores ofrecen como doctrina más importante extensas críticas encaminadas a deprimir o nulificar a la razón. Se echa de ver a las claras que el motivo predominante en aquéllos es una pasión anti-intelectualista y que sólo en segundo término se valen de la intuición para llenar el vacío que deja la inteligencia, según ellos destronada.

¿De dónde viene ese odio a la razón? ¿Se ha apartado acaso de los fines del saber? No, no es esto lo que se le reprocha. Al contrario, se dice que buscando el saber se ha desviado de su fin natural. Los hombres

de este siglo están unánimemente resentidos con ella porque se ha "apartado de la vida". En nombre de ésta son los cargos que le lanzan. Desde luego, concedemos que son justos cuando se dirigen contra esos abusos de la razón que condujeron a la deshumanización del conocimiento. El artificio de la civilización ha hecho caer a la inteligencia en formas viciosas de pensar, enteramente estériles para el desarrollo de la cultura, que es el fin de nuestro saber. Un muestrario de tales extravíos puede encontrarse en la historia del racionalismo. ¿Pero es esto bastante para desterrar a la razón del orbe filosófico? A un espíritu sensato le ocurriría, una vez denunciados los peligros de deshumanización, evitarlos sin abandonar a la inteligencia. Mas he aquí que para el anti-intelectualista toda aspiración al saber puro es artificial. Mejor dicho, la inteligencia sapiente es un artificio y por ello nuestra era científica ha mecanizado la vida. Después mostraremos cómo la rebeldía contra la civilización arrastra lógicamente a la rebeldía contra la inteligencia, como le ha sucedido a Spengler.

Otro tipo de anti-intelectualista se contenta con exhibir infatigablemente la cuna humilde de la razón, los instintos biológicos, para poner en ridículo sus pretensiones aristocráticas, y afirma también que la razón de la época civilizada sigue siendo un órgano vital; de manera que la ciencia tiene muy escasa validez teórica; es, ante todo, una técnica maravillosamente complicada. El fracaso de la metafísica, dice Bergson, proviene de que se ha aplicado a la especulación un instrumento hecho para la acción.

LA INTUICIÓN NO ES UNA TEORÍA GNOSEOLÓGICA

La aspiración más íntima del intuicionismo es aproximar cuanto sea posible el conocimiento y la vida. Según una frase bergsoniana la intuición es un conocimiento "más vivido que pensado". Existe una gran diferencia —dice Spengler—, rara vez apreciada, entre *vivir una cosa y conocer una cosa*, entre la certeza inmediata que proporcionan las varias clases de intuición-iluminación, inspiración, visión artística, experiencia de la vida, golpe de vista del entendido en hombres —"fantasía sensible exacta" de Goethe—, y los resultados de la experiencia intelectual y de la técnica experimental. Para comunicar aquélla sirven la comparación, la imagen, el símbolo; para comunicar éstas sirven la fórmula, la ley, el esquema. El objeto del conocimiento es lo producido, o mejor dicho el acto del conocimiento una vez verificado es para el espíritu humano —como demostraremos— idéntico al objeto. "Pero el producirse mismo sólo puede ser vivido en una aprehensión profunda e inefable." Y así al extremar el acercamiento entre el vivir y el conocer, se concluye afirmando que la vida, la acción *es* el conocimiento absoluto. Cuando leemos las hábiles exposiciones de esta extraña teoría, se tiene por lo

pronto la ilusión de que todo es muy claro. Pero reaccionando después, descubrimos un juego de prestidigitación filosófica para hacernos creer que donde vemos una cosa, la vida, hay dos, la vida y el conocimiento. Naturalmente, lo que ha ocurrido es que con la identificación de sujeto y objeto, la intuición se ha disuelto en la vida negándose a sí misma como doctrina gnoseológica. Pero como estos amantes de la vida son filósofos y no pueden destruir el objeto de su profesión que es el conocimiento, hacen esfuerzos inútiles por separar lo que ellos han hecho indiscernible. Cuando Bergson o Spengler tratan de describir la intuición misma aislada de su contenido, como hace la lógica con los conceptos, caen sin remedio en la descripción de la vida, es decir, del contenido y la intuición se evapora; se habla de que ésta sorprende la realidad singular en el momento de acontecer y palpa el flujo del "tiempo real", etcétera, etcétera. Lo que equivale a enumerar las propiedades del objeto, no las del acto de intuirlo.

Si lo que hace estimable a la intuición no es su cercanía a cierto ideal de conocimiento sino a la vida pura, claro que se mide con una regla de preferencia ética y no con una regla lógica. Quien juzga así no puede ser un amante del saber sino un hombre práctico armado de filosofía para afirmar su voluntad de acción, aunque disfrazada de inconformidad por una sola de las especies del conocimiento. La mira recóndita de este hombre no es llegar a una metafísica más real sino al contrario, a suprimirla.[39] Sostenemos entonces que la intuición debe oponerse a la inteligencia no como órgano más perfecto de sabiduría, sino como símbolo de la vida práctica desafiando a la vida intelectual. El intuicionismo no debe discutirse como doctrina gnoseológica, sino trasladarlo a otro campo y considerarlo como una nueva idea del hombre: el *homo faber* como tipo más acorde con el sentido de la vida que el *homo sapiens*.

EL DOGMA DE LA ACCIÓN

Aspira la reflexión metódica a que la teoría del conocimeinto anteceda al concepto del mundo para que le sirva de apoyo. Pero es lamentable que no se pueda dar un paso en aquella teoría sin preconcebir una idea sobre el mundo. Así el privilegio de la intuición no puede subsistir si no se adelanta este postulado: que la acción es la esencia de la vida. Principio que sería excelente si hubiera manifestaciones vitales inactivas. La contemplación intelectual, dirán muchos, es pasiva. Pero ¿no es el comprender la vida una recomposición mental de ella?

¿Qué diría uno de nuestros filósofos si pusiéramos en el mismo rango el trabajo de su cerebro y la digestión de una amiba, ya que ambos son

[39] Spengler lo confiesa francamente: "En el presente libro —dice en la introducción a *La decadencia de Occidente*— intentamos bosquejar esa filosofía afilosófica del futuro, la última del Occidente europeo" (p. 76).

fenómenos activos. Protestaría enojado contestando que hay varias especies de acción no todas de igual calidad. Mas entonces la acción no vale por sí sola, sino cuando se le añade algo que le preste valor. Luego no puede ser el criterio último de valor, porque ella a su vez tiene que ser valorada. Ahora bien, se entiende por *esencia* lo que sin necesidad de otra cosa vale por sí. La acción no puede ser entonces *esencia*; lo será la otra cosa que dignifica la acción.

Para Bergson el individuo es susceptible de seguir dos distintas categorías de acción: una, impuesta por la necesidad que lo arranca de sí mismo y lo lanza a vivir periféricamente en el mundo social. La inteligencia es menospreciada porque se la considera el instrumento de esta socialización. La otra forma de actividad, que es la noble, consiste en romper ese yo superficial y buscar en el centro la "vida interior", el "yo profundo". Aquí el individuo se libera de todo lo extraño y obra espontáneamente, su acción es creadora. Si la acción tuviera valor intrínseco sería indiferente moverse en cualquier sentido. No obstante que al comenzar, Bergson declara que la *force d'agir* es el principio verdadero, después no encontramos nada en sus conclusiones que permita suponer que cualquiera actuación valga por ser actuación nada más.[40]

[40] Bergson usa mucho del principio de la acción como un supuesto pragmático para dar explicaciones nuevas de los fenómenos psíquicos elementales, así como de la actividad unitaria de la conciencia. Este método lo manejan también con gran éxito psicólogos puros como, por ejemplo, Pierre Janet. Del libro de Bergson *Matiére et memoire,* traducimos los siguientes fragmentos como ilustración a lo anterior:

"Partamos, pues, de esta *force d'agir* como del principio verdadero; supongamos que el cuerpo es un centro de acción, un centro de acción solamente, y veamos qué consecuencias van a seguirse de allí para la percepción, la memoria y para las relaciones del cuerpo con el espíritu" (p. 255).

"... se puede concebir, sin duda, como un límite ideal una memoria y una percepción desinteresadas; pero de hecho la percepción y la memoria están dirigidas hacia la acción; y esta acción es la que el cuerpo prepara" (p. 254).

La fuente de la afección consiste en que el cuerpo "no se limita a reflejar la acción de afuera; lucha y absorbe también algo de esta acción" (p. 47). La afección expresa "ya no una acción virtual (como la percepción), sino una acción real" (p. 48).

"... supongamos que el espacio homogéneo es algo concerniente a la acción y a nuestra acción solamente..." (p. 258).

De las partes del tiempo el pasado es *ce qui n'agit plus,* el presente es *l'agissant* (p. 62). El presente "es por esencia sensorio-motor" (p. 149).

"En el dominio psicológico conciencia no sería sinónimo de existencia, sino solamente de acción real o de eficacia inmediata, y limitando así la extensión de este término, sería menos difícil representarse un estado psicológico inconsciente, es decir, en suma, impotente" (p. 153).

"... la conciencia tiene sobre todo por papel presidir a la acción e iluminar la elección" (p. 153).

Sin embargo, al fin de cuentas la acción no es para Bergson un valor supremo, puesto que es una limitación de la vida del espíritu: "el cuerpo siempre

Cobra la dignidad suma cuando se reviste de atributos espirituales, la libertad, el poder creador.

EL CONOCIMIENTO ES UN VALOR

No sólo los filósofos, sino el concenso profano, juzga más valiosa la vida que se comprende a sí misma, que la que es simplemente vivida de un modo inmediato. Es el conocimiento lo que presta valor a la vida y no al contrario. La reflexión filosófica confirma plenamente esta creencia.

¿Por qué el conocimiento es un valor? La vida que nada más se vive es muda; la actividad pura es intrascendente. En cambio, mediante el conocimiento filosófico, el sujeto trasciende de sí al relacionarse con otras formas de existencia exteriores a él. Es de suponer que se ama el conocimiento como al único factor ideal para enriquecer el yo poniéndolo en contacto con el mundo objetivo. Nada es tan contrario a ese amor como el subjetivismo. El espíritu no se convence nunca de que sea él el inventor del mundo, ni que el conocimiento sea una rumiación. Sabe que sólo puede crecer alimentándose de lo extraño. El conocimiento vale, pues, porque haciendo participar a una personalidad, es decir, la parte, en la existencia total la ensancha y la convierte en un microcosmos. Para asomarse afuera, a lo objetivo, el hombre no tiene más ventana que la razón. La intuición es un fenómeno tan íntimo y tan vago, que en última instancia hay que recurrir a la razón para discernir cuándo se trata efectivamente de un conocimiento y cuándo es nada más un estado sentimental sin validez objetiva.

LA VUELTA A LA RAZÓN

La crítica actual del conocimiento reconoce unánimemente que la razón aparece en la prehistoria como un instrumento biológico. También admite como un hecho que la razón del hombre civilizado es una industria maravillosa de conocimientos prácticos; no niega tampoco la función técnica de la ciencia. Pero el anti-intelectualista, exagerando las cosas, asegura que no es posible encontrar una inteligencia desinteresada. Aun cuando el hombre se haya libertado de la necesidad y no le sea apremiante usar de la razón como *modus vivendi*, ésta conserva por hábito sus costumbres ancestrales; consciente o inconscientemente sigue siendo utilitarista.

¿Pero esos resabios primitivos son tan radicales que la voluntad consciente no haya podido vencerlos? ¿No ha existido acaso una cultura

orientado hacia la acción tiene por función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu" (p. 198).

de la razón? Negar esto sería desconocer la ley de superación en virtud de la cual un ser o alguna de sus funciones es capaz de trascender el prinicipio que lo origina. El que crea en la inmutabilidad de la razón jamás podrá escapar del anti-intelectualismo. Éste habla de la razón como si tuviera un método discursivo invariable, lo cual es inexacto. Las formas del conocimiento racional son múltiples, y el conocimiento técnico o utilitario es apenas una de ellas.[41] Es un hecho que el individuo puede elegir conscientemente el método discursivo y cambio a voluntad el sentido de sus reflexiones, ora hacia un propósito técnico, ora hacia la verdad pura.

Los estudios críticos del anti-intelectualismo no son un motivo para abandonar a la razón. Al contrario, gracias a ellos conocemos ahora mejor el mecanismo intelectual y podemos controlar más consciente y metódicamente nuestro razonamiento, sorteando con cautela los peligros para no recaer en los vicios del racionalismo caduco. El célebre filósofo alemán H. Rickert, uno de los representantes de la "escuela de Baden", ha consagrado todo un libro, *Die Philosophie des Lebens*, a la tarea benemérita de criticar y superar las corrientes de pensamiento que hemos expuesto. Parece que las cabezas filosóficas más importantes hoy día están de regreso del anti-intelectualismo e intuicionismo. De todos modos el anti-intelectualismo fue un momento crítico necesario y fecundo para la teoría del conocimiento. La confianza ingenua en la razón es peligrosa y para curarla es preciso padecer una vez en la vida la crisis anti-intelectualista. Pero no quedarse en ella; estar nada más de visita y volver con un sentido más justo del valer de la razón y un dominio más sabio de sus procedimientos.

CONCLUSIONES

¿No hay entonces otros medios de conocimiento fuera de la vía racional? Responder negativamente sería volverse de espaldas a ciertos hechos incontestables de la actividad cognoscente.

La intuición existe como don congénito de captar de modo inmediato las cualidades singulares de las cosas; es por esto un método imprescindible en estudios concretos como la psicología, la caracterología, la historia, etcétera. Lo injustificado es hacer de la intuición la facultad

[41] Véase, por ejemplo, *El saber y la cultura*, de Max Scheler, páginas 51 y siguientes, en donde dice: "El siglo XVIII Kant inclusive se equivocó al no advertir que el espíritu mismo crece realmente en la historia y que crecen sus formas —llamadas *a priori* en el idioma filosófico— de pensar, intuir, valorizar, preferir, amar, etcétera; se equivocó al suponer una constancia histórica de las formas de la razón y no conocer sino una acumulación de rendimientos históricos, bienes y obras, sobre los cuales se erigía cada generación como sobre una montaña."

metafísica por excelencia. Su contextura la predestina a abarcar solamente lo concreto e individual, y no cabe trasladarla a la filosofía que es la esfera de lo universal. No olvidamos que en las concepciones de Bergson y Spengler se expresa la idea de que en lo particular y concreto está la esencia de lo real; que hay detalles simbólicos, aquellos que condensan la historia de un hombre, de una época, de una cultura, del universo entero. Pero tales ideas contienen algo más que el puro dato intuitivo: un juicio de valor mediante el cual se atribuye a los hechos intuidos la categoría de esenciales. Ahora bien, lo último es la operación privativa de la filosofía. Hay un acto de valorar independiente del acto de intuir. Sería de gran importancia investigar hasta qué punto lo que se llama intuición filosófica es guiada por un sentido específico de los valores, para establecer de modo indubitable que la estimación de éstos es el acto primario del conocimiento filosófico. Pero quede este asunto para una meditación más detenida. Por supuesto que no es así como Bergson y Spengler abordan el problema.

Admitimos, en suma, a la intuición como un órgano específico que amplía nuestro contacto con la realidad, al grado que sin ella ignoraríamos ciertos aspectos de las cosas, inaccesibles a otras facultades perceptivas. Pero sólo como medio de información, como un instrumento para colectar datos, sobre los cuales la razón tiene que pronunciar su fallo definitivo.

La intuición filosófica, para sus adeptos, se basta a sí misma a causa de un sentimiento de evidencia que la acompaña siempre. Para nosotros, atenerse a esa evidencia equivaldría a meterse en un obscuro subjetivismo. ¿Acaso todo lo que parece intuición lo es de veras?, ¿no habrá que cuidarse de las falsificaciones? Mientras la intuición no es demostrada con alguna técnica intelectualista, no pasa de ser un estado de ánimo personal. Sabemos que Nietzsche, convencido del "retorno eterno", al descubrir esa idea, se sintió deslumbrado por su evidencia; por desgracia esto fue una experiencia interior exclusivamente suya que no es bastante para convencer a los demás. El valerse de recursos poéticos para transmitir su convicción no es demostrarla, es simplemente provocar un contagio sentimental.

Por otra parte no caemos en la chochez de imaginar que la razón se basta sola y que teje de su propia sustancia, como una araña mágica, toda nuestra imagen del mundo. Ella es un recipiente vacío que demanda el concurso de otros órganos —entre ellos la intuición—, abiertos al exterior, para que la llenen de un contenido real. Eso sí, para que lo conocido adquiera vigencia científica o filosófica, es decir, para que valga como verdad, independientemente del sujeto pensante, tiene que ajustarse a ciertas normas objetivas que sólo la razón puede aprender.

El genio sí supera al mero talento, con su poder de engendrar en idea lo que físicamente ha engendrado la naturaleza; de suerte que no conoce, adivina. Diríase que la fuerza que plasma la vida, el *clán*

vital, se ha transformado en fantasía, en entendimiento creador. Pero aun espíritus de genio como Bergson y Spengler tienen que apelar a las odiosas formas conceptuales para que sus pensamientos no queden en el aire como fantasías, literarias, sino que tomen el sello de una profunda necesidad.

Con sutilidad certera muestra Bergson cómo hay realidades que no pueden encajar sin desvirtuarse en los moldes de la inteligencia: la vida animal y psíquica, el tiempo, la libertad. ¿Pero saber que son ininteligibles no es ya comprenderlas de algún modo? Justamente, al reconocer la inteligencia sus limitaciones, se coloca en estado de superarlas.

Sea bienvenida la intuición, cuando se limita a ser un poro más que multiplica nuestra comunicación con el mundo; cuando ella se pone al servicio de un interés teórico efectivo. De otro modo la intuición inspira desconfianza con su aire misterioso. Los esfuerzos de Bergson por diafanizarla son estériles.[42] No puede haber claridad allí donde se afirma que la vida es el conocimiento. Concebir tal cosa es de una imposibilidad tan absoluta como concebir la cuadratura del círculo. Debe repudiarse francamente la doctrina de la intuición metafísica porque su contenido positivo es nulo. Es a lo sumo una bandera del anti-intelectualismo. Ya sabemos que esta actitud no es inconformidad con una fracción del conocimiento, sino en general con toda la vida teórica.

[42] No es una paradoja afirmar que Bergson es oscuro. A. Messer, en su libro *La filosofía actual*, dice, comentando la filosofía de Bergson: "le falta claridad en los principales problemas, en general, no es su fuerte la claridad". Will Durant, en su reciente obra *The Story of Philosophy*, que ha sido un éxito de librería, dice: "If Bergson is ocassionally obscure it is squandered wealth of his imagery, his analogies, and his illustrations; he has an almost Semitic passion (Bergson es de origen judío), for metaphor and is apt at times to substitute ingenious simile for patient proof" (p. 504).

Más adelante: "It was a wholesome thing that this eloquent challange should the excesses of intelectualism; but it was unwise to offer intuition in the place of thought as it would be to correct the fancies of youth with the fairy-tales of childhood. Let us correct our errors forward not backward. To say that the world suffers from too much intellect would require the courage of a madman. The romantic protest against thinking, from Rousseau and Chateaubriand to Bergson and Nietzsche and James has done its work; we will agrec to dethronc the Goddess of Reason if we are not asket to re-light the candles before the iken of Intuition. Man exists by instinct but progresses by intelligence" (p. 505).

Y concluye: "Bergson soared to an early popularity because he had come to the defense of hopes which spring eternally in the human breast. When people found that they could believe in immortality and deity without losing respect of philosophy, they were pleased and grateful; and Bergson's lecture-room became the salon of splendid ladies happy to have their heart's desires upheld with such learned eloquence. Strangely mingled with them were ardent sindicalists who found in Bergson's critique of itellectualism a justification of their gospel of "less thought and more action". But this sudden popularity exacted its price; the contradictory natural of Bergon's support desintegrated his following; and Bergson may share the fate of Spencer. Who lived to be present at the burial of this own reputation" (p. 506).

De aquí al odio contra la civilización no hay más que un paso. El irracionalismo empieza renegando de la razón y luego reniega de todos sus productos, la ciencia, la industria, el utilitarismo de las grandes urbes. En el fondo la repugnancia del irracionalista se dirige contra la vida artificial que él identifica con la civilización; y ampara su protesta explicando que civilizarse es mecanizarse y que la mecanización es un signo de decadencia vital. El punto de partida del irracionalismo no es una teoría epistemológica, no obstante las apariencias; su verdadero punto de partida es una antipatía biológica que se expresa en un juicio moral desfavorable a la civilización. El proceso contra la inteligencia viene después, aunque aparezca primero en el orden expositivo. Se echa sobre ella la responsabilidad de todos aquellos males; ella —se dice—, encauza a los instintos degenerados dentro de un régimen mecánico que los salva de la ruina completa; ella nos ha alejado de la realidad viviente acumulando durante siglos, entre ésta y nosotros, una montaña de prejuicios científicos y filosóficos de donde el hombre civilizado extrae su mundo, un mundo artificial por supuesto. El que descubra la sustitución y tenga apetito de realidad auténtica, tiene que hacer tabla rasa de estas falsedades, hasta colocarse en la virginidad mental de un Adán que ve las cosas por primera vez.

No entra en el plan de este escrito hacer un comentario sobre el célebre tópico de "la decadencia de la cultura". Pero era indispensable señalar su vinculación con el irracionalismo para exhibir lo que hay de *partipris* en su concomitante la teoría de la intuición. Y así descubiertos sus resortes ocultos, podemos prevenirnos contra lo que se ofrece como un método constructivo y renovador cuando asoma en los subterráneos una pasión destructora y regresiva.

Sí debe quedar asentado que no es la inteligencia el foco de donde irradia la mecanización de la vida. Cualquiera de sus aspectos, la conducta o el sentimiento, en cierto estado de su evolución degeneran —sin el concurso de la inteligencia— en formas rígidas inadecuadas para recibir los nuevos contenidos vitales. Por su parte, la inteligencia sufre también el mismo accidente. Pero así como a nadie le ha ocurrido suprimir la conducta o el sentimiento sino cambiar sus formas de acuerdo con el nuevo sentir; así también el hecho de que la inteligencia se haya convertido en un órgano exangüe, no amerita derrocarla y regresar a la barbarie; es suficiente con hacerle todas las reformas que sean necesarias para vitalizarla, de manera que sus productos respondan a las nuevas demandas espirituales del hombre.

MI EXPERIENCIA PRAGMATISTA

Por el año de 1916 atravesaba yo una honda crisis espiritual. Durante mi adolescencia, una etapa en la que se toma muy en serio la vida, había descubierto la filosofía. Se me presentaba como un medio para librarme de una realidad que me hería, y construirme otra mejor. Pero educado en el positivismo y la devoción científica, aquella realidad me perseguía; yo no podía negarla. Venía a interponerse entre ese mundo nuevo apenas columbrado —la filosofíade Aristóteles a través de los escolásticos— y yo, creando una distancia que me era imposible salvar. La lejanía histórica del filósofo chocaba, además, con ese prestigio de modernidad con que se revestía al positivismo en la escuela. Fluctuaba indeciso entre esas posiciones sin comprenderlas bien, con ese tono dramático que tienen los conflictos del espíritu inmaduro. En efecto, se me planteaban entonces, no como problemas de nueva curiosidad intelectual sino como cuestiones vitales que debían tratarse con toda la pasión de un ser que no admite abandonarse a las formas de existencia preestablecidas dentro de la sociedad, si no están de acuerdo con el destino trascendente del hombre.

Antonio Caso se encontraba entonces en pleno éxito como profesor de filosofía. Atraído por su fama, fui a escucharlo a las aulas de la Escuela de Altos Estudios. Aquello fue una revelación. Era Caso, en aquel momento, el filósofo que yo necesitaba, y desde luego se ganó mi simpatía y mi adhesión. Sus lecciones eran una vehemente requisitoria contra el positivismo y la defensa de una nueva filosofía que reivindicaba el sentido espiritual de la existencia. Entre aquellas novedades, Caso daba a conocer la teoría biológica del conocimiento y el conjunto de la doctrina pragmatista. En el comienzo de la juventud, cuando una inquietud de comprenderlo todo viene a despertar la conciencia medio adormecida, encontramos como hecho primario el anhelo de vivir. Mi primer amor fue la vida misma sentida en la lejanía como un objeto vago y lleno de misterio. Era la época en que la palabra vida está constantemente en los labios y se pronuncia sin comprender su significado. ¿Cómo no había de deslumbrarme el pragmatismo que exalta la vida, sobre todas las cosas, aun sobre el conocimiento mismo? Sí, los pragmatistas son, ante todo, vitalistas; no es el saber en sí lo que les importa; sino las ventajas biológicas del saber. Juzgan que el saber, que se diferencia como un acto distinto de la acción y se distancia de ella para comprenderla, es sólo un intermedio, un punto de reposo para preparar

el acto siguiente y, por lo tanto, un fenómeno práctico también. Si el conocimiento se aleja de la vida y pretende ser un acto distinto de ella, fracasará en su aspiración a la verdad. El ideal del pragmatismo consiste en reunir en un solo acto el saber y la vida. ¿Pero cómo lograr esta síntesis milagrosa? El bergsonismo me parecía entonces la clave del problema. "Recogeos dentro de vosotros mismos —enseña Bergson— ahondad en vuestra intimidad, entonces escucharéis el canto de la vida interior." Vivir desde el "yo profundo" es, al mismo tiempo, descubrir el misterio cósmico. El realismo está en el conocimiento cuando el idealismo está en el espíritu que conoce. Cuando éste puede desprenderse de los intereses externos y vivir para sí, logra sentir, en el mismo acto, al ser absoluto. Esto es romanticismo puro, la postura más adecuada para un joven ensimismado, individualista, devoto del "yo", y que pretende sacar de él la existencia de todas las demás cosas. El romanticismo es una etapa forzosa en la evolución individual; nunca falta en cierta edad de la vida. Observando los tipos románticos más claros, aquellos que han definido su temperamento en fórmulas filosóficas precisas —como los románticos alemanes— podemos decir que el romanticismo arranca de este hecho primario: un sentimiento exaltado del yo que se adueña del campo de la conciencia desplazando las impresiones del mundo exterior. Pero esta actitud no se consigue espontáneamente, se conquista. Se conquista mediante un esfuerzo para librar al yo de todas las cosas extrañas que lo aprisionan: el mundo, la sociedad. La cuestión previa de la actitud romántica es la cuestión de la libertad. No es el problema de saber si el hombre es libre, sino cómo puede efectivamente conseguir su libertad. El individuo depende, en primer lugar, de la sociedad. Claro que la coacción social no se ejerce directamente de fuera hacia el individuo; emana de él mismo como una necesidad interior. Para Bergson las leyes de la inteligencia obedecen a esta necesidad biológica-social que las ha ido fijando en el curso de la evolución de la especie. Así que la conducta inteligente, aun cuando parezca emanada espontáneamente del individuo, está de hecho prefijada por las necesidades de la comunidad. Por medio de la inteligencia, el individuo se convierte en la partícula de un vasto engranaje que lo arrolla y lo somete a los intereses del conjunto. La mayor parte de los hombres vive en la periferia de ellos mismos, desde su "yo social". Pero unos pocos, dotados de extraordinaria vitalidad interior, pueden romper estas ataduras y hacer una existencia suya, que no sea un mero reflejo de otras existencias, sino que brote creada desde el fondo original de su alma. Todo encuentra la persona en este centro, su yo verdadero, la libertad, el universo mismo reconstruido en una intuición creadora.

En este orden de ideas se nutría mi espíritu entonces. ¿Cómo no abandonarme a ellas, si al conocerlas una disposición interior mía se adelantaba a recibirlas? Además, no era yo el único que las necesitaba. Nacían como llamadas por una voz general, y venían a hacer época, a

dar su sentido a ese momento histórico. Puedo decir que entonces me sumergí íntegramente en el romanticismo filosófico, como quien en un instante se entrega a una mujer de modo absoluto cuidando, sin embargo, de no prometer fidelidad eterna. Una filosofía conocida a distancia y desde fuera, con curiosidad de aficionado, es siempre imperfectamente comprendida. Para alcanzar la comprensión plena de una idea o de un sistema, hay que penetrar dentro de él con entusiasmo amoroso. Del primer modo, la filosofía sólo es acogida en una parte de nosotros, en la inteligencia que piensa; del segundo modo, es acogida por toda nuestra personalidad y, entonces, a más de pensada, es vivida, experimentada como cosa propia. Pero así también es como se descubren mejor los defectos de una filosofía; es preciso entrar a la nube rosada para saber que es húmeda y gris.

Por más que en aquel momento no veía algo mejor que el romanticismo filosófico, sentía una vaga repugnancia a convertirme en un adepto incondicional. Un amor exaltado por la libertad íntima me ha llevado a considerar toda adhesión absoluta como una servidumbre que menoscaba aquella libertad. Como nunca, la necesitaba en ese momento para hacer el recorrido de la historia del pensamiento y visitar otras doctrinas diversas opuestas a la mía. Verlas de cerca sin el impedimento de algún otro compromiso. A partir de aquí, he vagado caprichosamente por más de un sistema, como un Ulises filósofo que se deleita amorosamente en sus aventuras intelectuales porque no tiene prisa de llegar.

Yo admitía el principio de la acción del pragmatismo, pero no en el sentido de la acción exterior práctica, sino de acción interior, vida espiritual. Es decir: aceptaba el pragmatismo como justificación de la actitud romántica. Pero había en todo esto algo que casi me inspiraba horror; el anti-intelectualismo y la teoría de la intuición. Ciertamente yo creía entonces, y creo aún pragmáticamente, que la filosofía debe servir a la exaltación de la vida. Pero ser filósofo consiste precisamente en desear que este efecto moral se funde en un *saber*, en un conocimiento exacto de las cosas. De otro modo, si no importa vivir conforme a la verdad, es más cómodo buscar los servicios de la religión.

No me convence la filosofía de la intuición aun cuando se ensaye explicarla —como hace Bergson— como producto natural del instinto. La intuición sería el instinto mismo que se interioriza en conocimiento. Pero venga de donde viniere, la conciencia inmediata de la vida tiene más garantía que un sentimiento de evidencia que le es peculiar. ¿Y este sentimiento no puede engañarnos? ¿No es, acaso, la intuición, un intento de fundar el conocimiento en el individuo mismo? Aceptar la doctrina de la intuición equivale a ponerse en la actitud más peligrosa en epistemología: el subjetivismo. Para mí, el afán sapiente es un deseo de salir fuera de uno mismo, con un fin ético, si se quiere —llámese "cultura" o "salvación"— lo importante es que el espíritu se ensanche mediante las aportaciones del conocimiento externo. Yo sé que existen

otros temperamentos que se contentan viviendo de su propio fondo y que nada les hará abandonar su posición; pero están más próximos a la religión que a la filosofía. El intuicionismo sólo se puede creer mediante un acto de fe. Un argumento más serio es el testimonio de los espíritus intuitivos; es decir, los que han tenido la experiencia de la intuición. Cosa semejante ha ocurrido con el misticismo. En el fondo, la filosofía de la intuición es un misticismo disimulado. Y misticismo quiere decir confianza ilimitada en el individuo con la expectativa irracional de encontrar en su seno todo el universo. El auténtico amor al conocimiento ha reaccionado ya contra el pragmatismo e intuicionismo manifestándose por un deseo del hombre de apoyarse en lo objetivo. Lo que significa rehabilitar a la filosofía. Se dirá que el pragmatismo e intuicionismo han abogado también por ella; más aún, que se han presentado como métodos revolucionarios para reivindicar la filosofía negada por el positivismo. ¿Pero no es la concepción del *homo faber*, que yace en el fondo del pragmatismo, una efectiva condenación del pensamiento teórico para supeditarlo al criterio de la acción? A mí me parece que esto es una filosofía suicida. En cuanto al intuicionismo, evapora a la filosofía en éxtasis vagos e inefables. Tan es verdad, que estas orientaciones ideológicas laboran en contra de la filosofía, que han contribuido a desarrollar eso que Max Scheler en su admirable ensayo "La idea del hombre y la historia", llama una "idea descarriada". La idea de que el hombre es un *desertor de la vida*; de que la "cerebralidad", los fenómenos espirituales son un signo de decadencia vital.

Mientras ese proceso crítico se definía y se aclaraba, me mantenía al lado del pragmatismo y cerca de Caso, su campeón en México. Tan cerca me encontraba de él que lo veía con grandes proporciones. Y así lo expresé en un artículo hace cinco años, escrito con la generosidad que se tiene para juzgar a los de la misma capilla, sobre todo cuando se trata del sacerdote o del maestro. Entre la juventud universitaria se hablaba entonces mucho de Caso. Había discípulos, fervientes seguidores del maestro, que comenzaban por cuenta propia a predicar las nuevas doctrinas; devotos silenciosos que se limitaban a escuchar atentamente; mujeres cerebrales, y damas y caballeros que asistían a la universidad únicamente porque Caso estaba de moda. Toda esta gente repetía las frases y aun los gestos del filósofo, discutía sus ideas formando una atmósfera de lo que pudiera llamarse *casismo*. En este ambiente vivía yo y respiraba intelectualmente. La presión atmosférica era elevada y no era fácil substraerse a su influjo. Sin embargo, yo procuraba, mediante un esfuerzo, salvar mi independencia dentro del mismo puesto de atención y simpatía que había tenido por Caso. No abandonaba mi propósito de seguir con vivo interés el desarrollo de su personalidad y su obra. Poco tiempo después se presentó un signo alarmante e inesperado: Caso empezaba a repetirse a sí mismo.

Pedro Henríquez Ureña, a la sazón en México, me ponía al tanto

de algunos cambios de dirección en la brújula de la cultura. La filosofía sopla de nuevo hacia el mundo exterior. Oía hablar por primera vez del *neo-realismo* sajón. ¿Por qué Caso no hace mención de esto? Conversábamos de los libros de Caso. ¿Por qué teniendo un estilo correcto no atrae al lector que necesita sostener el interés mediante un esfuerzo fatigoso? ¿Abuso de tecnicismo o de fraseología convencional? A punto fijo no lo sabíamos. De cualquier modo, sacaba en limpio esta conclusión: Caso no es escritor.

Pedro Henríquez Ureña había representado años antes un papel singular en el Ateneo de la Juventud. Entre bastidores, movilizaba como un guía socrático el pensamiento de aquel grupo juvenil. Pensaba y hacía pensar a los demás contribuyendo así, ampliamente, a elaborar y fijar la ideología que caracterizó a los ateneístas. Cuando yo lo conocí a su regreso después de estar ausente de México varios años, había ido mucho más allá de aquellas doctrinas. Sobre todo, profesaba sus propias ideas con un tono un poco escéptico, un poco irónico, que le permitía ser dueño de ellas, no su esclavo. En general, esta reacción era la misma para cualquier otra idea. Le gustaba jugar con ellas con esa tranquilidad de conciencia del que primero las ha pensado seriamente. A mí me seducía esta entonación jovial, pareciéndome la más apropiada para conservar la libertad interior y recorrer sin inquietud el orbe del pensamiento. ¿Diletantismo? No, porque a este recreo hay que llegar por medio de una disciplina profunda. Pedro Henríquez Ureña me inició en el secreto de cómo puede comprenderse una idea importante, una obra maestra del arte o un gran hombre, sin ponerse de rodillas. Caso ha tenido siempre la entonación solemne del sacerdote, la devoción del que maneja cosas sagradas; en fin, eso que Ortega y Gasset llama atinadamente el "beatismo de la cultura". Actitud muy desventajosa para el conocimiento exacto de una obra o de una persona, pues al acercarse a ellas se tiene ya el prejuicio de que son grandes.

Desde 1920 la atención pública se enfocó hacia Vasconcelos que acababa de llegar a México para hacerse cargo de la rectoría de la universidad. Fue, desde ese momento, el tema dominante en las conversaciones de los intelectuales y universitarios entre quienes había expectación por conocer el sentido que marcaría a su obra educativa. Pronto, lo mejor de la juventud literaria era atraída por Vasconcelos a colaborar con él. Recuerdo aún los días de entusiasmo que siguieron a las publicaciones iniciales de sus proyectos. Llegaba, Vasconcelos, como una fuerza de la naturaleza que arrasa y destruye, pero con un ímpetu creador también, lanzando ideas que sacudían nuestros espíritus por la electricidad moral de que estaban cargadas. A fines de 1921 salía de las manos de Vasconcelos, rehecha sobre un principio nuevo, la Secretaría de Educación Pública, y era piloteada por el mismo filósofo. Y cuando Caso regresaba de un viaje diplomático a la América del Sur, se le encomendaba la dirección de la universidad. Este encargo, desempeñado por Caso du-

rante varios años, no añade nada al haber de su obra. En sus cursos universitarios seguía sosteniendo el interés de su público abigarrado. Yo, por entonces, creía haber comprendido y abarcado todos los aspectos del pensamiento filosófico de Caso. En aquel instante, éste había definido y redondeado un conjunto doctrinal que, es cierto, era el coronamiento de un largo esfuerzo pero precisamente, por la misma razón, por ser una obra concluida, había que dejarla y explorar otros continentes filosóficos, no tocados aún por el maestro. Yo esperaba cada día el comienzo de esta nueva tarea; pero los años corrían y en sus libros, discursos y conferencias, Caso no hacía más que pasar y repasar los consabidos temas. ¿Será Caso una víctima del magisterio? Quizá la exigencia pedagógica de repetir las explicaciones, de condensarlas en fórmulas esquemáticas, las ha convertido, con el uso constante, en clisés que han apresado la movilidad de su pensamiento.

El cansancio es uno de los factores de la renovación del arte, así como de las ideas. Después de varios años de escuchar, como un monótono martilleo, la lección del desinterés, la caridad, la intuición, sin salir de allí, el ambiente llegó a la saturación, nuestro espíritu se fatigó de esas ideas. ¡Que de hoy en adelante no se hable más de ellas!

Caso puso siempre lo mejor de sí mismo en sus lecciones. En la primera etapa de su carrera un *pathos* filosófico, que aún se siente en su obra escrita, animaba su persona y se expresaba en sus explicaciones orales. En cierto modo, Caso como individuo era muy superior a su propia obra. Pero, al correr del tiempo, aquel sentimiento parece que desaparecía, quedando solamente su gesticulación exterior. Al par que fue recorriendo esta trayectoria fatal, yo conseguía emanciparme poco a poco del pragmatismo que gradualmente se me revelaba como un lirismo filosófico. Por fin me di cuenta de que yo había cambiado y de que Caso había cambiado también. Era el momento de un examen de conciencia. Naturalmente, encontré reflejándose en ella la imagen de quien tuvo una participación tan importante en mi desarrollo espiritual. Una revisión de la personalidad de Caso se imponía necesariamente. ¿Cómo no hacerla, si Caso es una figura importante en la cultura mexicana y, más o menos tarde tendrá que ser enjuiciado históricamente? No sólo yo, sino una generación entera ha recibido su influjo, y si esta generación quiere ser algo, tiene que definirse a sí misma confrontándose en primer lugar con la inmediatamente anterior que la engendró. Quizá otros pudieran haber emprendido esta labor, pero pronto me convencí que era imposible. Todos ellos, conservando una enseñanza de Caso, piensan que en un país como México, pobre en tradición cultural, es preciso romantizar la historia, crear hombres mitos, idealizando a los que más se presten a ello, lo cual, ya se comprende, no es historiar, sino improvisar un santoral.

Yo, por mi parte, pienso que si el México culto ha de salvarse, será con la verdad, no con la mentira, como ha de lograrlo. ¿Por ventura

puede salvarse quien ni siquiera tiene la energía moral para encararse con la verdad por áspera que sea? Me parece trivial el método que seguimos para conocer un objeto que entra por primera vez en nuestro campo visual, nos aproximamos a él para observar sus propiedades, le damos vueltas para tomar nota de sus diversas facetas y luego nos retiramos para abarcar su perfil y situarlo con relación a otros objetos del contorno. Yo poseía todos los datos para hacer un juicio sobre Caso. Por varios años seguí sus cursos y leí todos sus libros, abierto a la acción de su personalidad, aceptando y viviendo sus doctrinas. Pero, con el tiempo, mi propio desarrollo mental tomaba un sentido divergente hasta evadirme del pragmatismo en busca de un nuevo punto de vista filosófico. En México yo soy el único de mi generación que está de vuelta del casismo; el único, por lo tanto, que lo ve desde una perspectiva distante, necesaria para hacer su apreciación justa. Pero lo importante, lo que me confiere derecho y autoridad para hablar de Caso, es que, estando fuera y estando lejos, lo conocí, antes, de cerca, militando en su partido. Hoy, para mí, el partido contrario.

Se me reprochaba a veces que en mis escritos me ocupara siempre de la crítica de filósofos extranjeros. ¿Por qué no hacer otro tanto con pensadores mexicanos? Reconozco que el reproche era justificado y acepté la invitación. Yo había practicado la crítica filosófica sin ningún método; mejor dicho, con el único método legítimo que es el de acercarse a los filósofos sin ninguna idea preconcebida, para examinarlos dentro de sí mismos. Tomar como punto de referencia los propósitos ideales de cada filósofo, unas veces declarados y otras señalados virtualmente en el movimiento de sus ideas. La personalidad debe de ser estimada también con referencia a sí misma, cotejando lo que de ella ha cuajado con el arquetipo que aspiraba a realizar. Y el arquetipo puede construirse con unos cuantos datos reales, como se reconstruye morfológicamente un animal desaparecido del que no se conoce más que una pieza del esqueleto.

La aparición de la *Historia y antología del pensamiento filosófico,* hacia fines de 1926, fue para mí la última desilusión y vino a convencerme en definitiva de que Caso era ya un *uomo finito.* Con sólo sacrificar algunas resistencias sentimentales, deshumanizándome en cierto modo, podría considerarlo objetivamente con la misma serenidad que tengo para ver la mesa en que escribo. El estudio sobre Antonio Caso quedó concluido hacia fines de diciembre de 1926, pero no se publicó sino hasta mayo de 1927, en la revista *Ulises,* números 1 y 2.

EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO

(1934)

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Al publicarse la tercera edición de este libro, me parece oportuno responder a algunos comentarios que se han hecho sobre las tesis principales asentadas en él. Desde su aparición en el año 1934 el libro fue acogido con general interés, ya que rápidamente se agotó la primera edición, y en el año 1938 se hizo la segunda. Durante estos años, el libro se ha difundido ampliamente, no sólo en México, sino en todo el Continente Americano, siendo muy citado en multitud de artículos y libros que se refieren a la cultura de México o de América. Estos hechos revelan que el libro vino a abrir un nuevo campo a la investigación y al pensamiento, que, por lo general, había sido poco explorado. En nuestro país, algunas de las ideas —como por ejemplo las relativas a la psicología mexicana— se han convertido en lugares comunes, lo que demuestra su aceptación general. Pero uno de los efectos que más complacen al autor es el estímulo y la impulsión que el libro ha dado a los estudios sobre la psicología y la cultura mexicanas, ya sea sobre temas generales o bien sobre temas particulares de carácter monográfico.

Como la índole nueva de los temas tratados en el libro, así como su desarrollo, originaron cierto desconcierto cuando se trataba de catalogarlo en alguna de las disciplinas científicas establecidas, no se sabía bien si considerarlo como una crítica más o menos apasionada de la vida mexicana, o como un verdadero ensayo de psicología social. Fue preciso que pasaran algunos años para que una crítica bien informada definiera lo que el libro es en verdad: un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura.

La idea del libro germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura. Esta tarea implicaba una interpretación de nuestra historia, y conducía a descubrir ciertos vicios nacionales cuyo conocimiento me parece indispensable como punto de partida para emprender seriamente una reforma espiritual de México.

Nunca llegué a pensar que los vicios señalados en mi libro fueran incorregibles, salvo el caso de que se persistiera en ignorarlos y en mantener inconscientes sus causas psicológicas. Si se aceptan, aun cuando sea en tesis general, las afirmaciones de este libro, tiene que concederse también, como consecuencia lógica, que para que cualquier reforma de la vida mexicana se construya sobre bases sólidas, es de necesidad fundarla en una profunda reforma del carácter de nuestros hombres.

Hay quienes han querido interpretar una de las tesis fundamentales del libro —la de que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad— como si ella implicara la atribución de una inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana. Nada está más lejos de mi pensamiento que esta última idea, pues he creído siempre que no es necesario suponer una verdadera inferioridad orgánica para explicar el sentimiento de inferioridad. Para dejar bien aclarado este punto, vale la pena exponer cuál es, a mi juicio, el mecanismo psicológico que determina aquel complejo.

Uno de los sentimientos más necesarios para sostener la vida de todo hombre, es el de la seguridad, que se afirma especialmente cuando el individuo tiene la ocasión de verificar la eficacia de sus aptitudes y de su poder. En otras palabras: es el éxito repetido de la acción lo que, progresivamente, va edificando en la conciencia individual el sentimiento de la seguridad. Es innegable que las circunstancias exteriores, favorables o adversas, puedan afectar seriamente aquel sentimiento; pero en lo fundamental, éste depende de un factor interno: de la mayor o menor confianza que el sujeto tiene de sí mismo. Cuando un hombre se siente plenamente dueño de sus fuerzas, no se arredra frente a las dificultades y problemas que le salen al paso; antes bien, encuentra en ellas un estímulo más para su voluntad, que, al vencerlas, ve aumentar su satisfacción. Se dice que todo hombre puede tener éxito en la vida, siempre que sea capaz de adaptarse a las circunstancias especiales en que actúa, de ponerse a la altura de ellas. Pero se comprende que la elasticidad humana es limitada, y con frecuencia se dan casos en los cuales la posibilidad de adaptación del individuo es inferior a lo exigido por las circunstancias externas. Sin embargo, esto no quiere decir que el mundo se haya cerrado para tales individuos. Cuando esto sucede, queda al hombre un recurso que él disfruta en exclusiva, y no, como el otro, en común con los animales. Quiero decir, que el hombre tiene la facultad de adaptar las circunstancias a sus posibilidades personales. Así, por ejemplo, puede mudar de sitio hasta encontrar el más adecuado a sus fines, o bien puede cambiar de ocupación para ejercitar la más concordante con su vocación o aptitud. Por desgracia, esta plena armonía del hombre con su ambiente de trabajo, no depende siempre de la inteligencia o de la voluntad, sino de fatalidades de orden social o económico que no se pueden eludir. Yo creo, sin embargo, que dentro de los marcos inflexibles que la vida impone a cada individuo, existe un pequeño margen para que disponga libremente de sus actos.

El hombre no es un ser que pueda atenerse al logro de lo necesario para vivir cada día. El deseo de sentirse seguro le impele a procurarse mucho más de lo que estrictamente exigen sus necesidades. No hay mejor manera de adquirir la conciencia de la seguridad que ser poderoso. Es así como el instinto de poder se encuentra arraigado en una exigencia vital de la naturaleza humana. No es extraño, entonces,

que numerosos individuos, arrastrados por el afán de poder, se vean en el caso de ambicionar muchas más cosas de las que efectivamente están a su alcance. Supongamos, pues, a uno de estos individuos que se extralimitan en sus ambiciones, y observemos lo que sucede en su espíritu cuando trata de ponerlas en práctica. Si la desproporción que existe entre lo que quiere hacer y lo que puede hacer es muy grande, desembocará sin duda en el fracaso, y al instante su espíritu se verá asaltado por el pesimismo. Reflexionando en su situación, sin darse cuenta de su verdadero error, se imaginará que es un hombre incapaz; desde ese momento desconfiará de sí mismo; en suma: germinará en su ánimo el sentimiento de inferioridad. Si un hombre que no sea físicamente débil, pretende destacarse en un deporte, no teniendo, sin embargo, el grado de capacidad para lograrlo, puede muy bien contraer el sentimiento de inferioridad. El lector debe advertir que la desvalorización del sujeto en contra suya es absoluta, cuando de hecho su inferioridad es sólo relativa. Este sentimiento es el efecto de una inadaptación de sus verdaderos recursos a los fines que se propone realizar. El instinto de poder le empuja demasiado lejos, y le impide medir con exactitud sus fuerzas, provocando un desequilibrio entre lo que quiere y lo que puede. Comparando los resultados que obtiene con los que desea obtener, se considerará a sí mismo como un débil o un incapaz, es decir, como un hombre inferior. Pero nadie puede vivir con la conciencia agobiada por esas ideas depresivas, y si el individuo no reacciona prontamente contra ellas, está en peligro de convertirse en un suicida. Hay en él impulsos enérgicos de defensa que tienden a librarle de estas ideas contrarias a la vida. Es posible que, en algunos casos, descubra su error y rectifique la idea exagerada que tenía del valor de su personalidad. Entonces se pondrá en armonía con la realidad, y quedará convencido de que, dentro de una esfera más modesta de actividades, él es tan capaz como cualquier otro. El sentimiento de inferioridad desaparece, y el conflicto está resuelto, a la luz de una conciencia justa de la situación. Pero, por desgracia, no todos los hombres que sobreestiman su personalidad se hallan dispuestos a abandonar la idea halagadora que tienen sobre ella. Existe un tipo psicológico de hombres, cuyo propósito fundamental en la vida es hacer prevalecer su "yo". Se comprende que el instinto que predomina en tales sujetos es el instinto de poder. El amor, el dinero, la cultura, son ante él simples medios para hacer valer su personalidad. El psicólogo Jung ha designado a este tipo con el nombre de "introvertido". A todo está dispuesto un hombre así, menos a una cosa para él básica: a conceder que vale menos de lo que él piensa. Esta actitud mental, es, justamente, el terreno más propicio al desarrollo del sentimiento de inferioridad. Pero, en tales casos, ¿cómo va a librarse de ese complejo, si mantiene con absoluta firmeza su falsa sobreestimación? La tensión entre el complejo de inferioridad y la alta idea de sí mismo se hace, a veces, tan violenta, que el individuo acaba

en la neurosis. Sin embargo, en multitud de casos, el conflicto se resuelve sin rebasar los límites de la normalidad, un modo que el individuo encuentra satisfactorio, aun cuando la solución no le sea benéfica. La única salida que se le ofrece es la de abandonar el terreno de la realidad para refugiarse en la ficción. Si se tiene en cuenta que el sentimiento de inferioridad aparece desde la niñez o la adolescencia, cuando el carácter empieza a formarse, se puede comprender que sus rasgos se orientarán a compensar aquel sentimiento. Los individuos que contraen el sentimiento de inferioridad adquieren una psicología muy especial, de rasgos inconfundibles. Todas sus actitudes tienden a darle la ilusión de una superioridad que para los demás no existe. Inconscientemente, substituye su ser auténtico por el de un personaje ficticio, que representa en la vida, creyéndolo real. Vive, pues, una mentira, pero sólo a este precio puede librar su conciencia de la penosa idea de su inferioridad.

He presentado aquí, en un rápido escorzo, la doctrina psicológica de Alfredo Adler, que fue en un principio discípulo de Freud, pero se apartó después de éste para seguir sus propias ideas sobre la interpretación del carácter nervioso. Hace algunos años, observando los rasgos psicológicos que son comunes a un grupo numeroso de mexicanos, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler. Sostengo que algunas expresiones del carácter mexicano son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad. Los lectores que hayan comprendido la explicación sobre la génesis de este sentimiento, no podrán inferir que yo atribuyo una inferioridad a los mexicanos. Lo que afirmo es que cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona. No pretendo, desde luego, que esta interpretación psicológica pueda generalizarse a todos los mexicanos, pues quizás existan otras modalidades de carácter cuyo mecanismo deba ser explicado con otros principios científicos. Esto significa que el trabajo es muy incompleto, y quedan aún grandes regiones del alma mexicana por explorar. El trabajo es defectuoso, entre otras razones, porque casi no encontré antecedentes en qué apoyarme; pero, una vez abierta la brecha, quizás otros investigadores que se aventuren por ese camino podrán tener más fortuna. No voy a repetir aquí las ideas contenidas en el libro, sino únicamente quiero recordar que encontré un tipo popular mexicano, "el pelado", cuyo comportamiento para compensar el sentido de inferioridad corresponde, con exactitud, a lo que Adler ha llamado "la protesta viril". Por otra parte, en un numeroso grupo de individuos que pertenecen a todas las clases sociales, se observan rasgos de carácter como la desconfianza, la agresividad y la susceptibilidad, que sin duda obedecen a la misma causa. Me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la conquista y colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la independencia,

cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia. Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo artificial.

De Leonardo da Vinci es este concepto, lleno de una profunda sabiduría: "Quiere lo que puedes, y puede lo que quieres." No hallaríamos una norma de vida más justa para todos aquellos que son víctimas de un error de adaptación entre una meta seductora y las fuerzas de que se dispone para alcanzarla. Es preciso no desear más de lo que se puede adquirir, pero siempre después de estirar el resorte de la voluntad hasta el máximo, para que la enseñanza de Leonardo no se desvirtúe como una justificación de la pereza o de la mezquindad. Habrá, seguramente, quien piense: mientras más ambicione un hombre, es mejor; sólo así podrá elevarse sobre sí mismo. Pero estará en lo cierto siempre que el hombre tenga una conciencia ponderada, que vigile a cada uno de sus pasos para no perder la noción del límite entre lo posible y lo imposible; porque debe tenerse presente esta verdad del Evangelio: "Nadie podrá añadir a su estatura un codo." Mas si el individuo marcha a través de la vida obsesionado por la idea de la superioridad, a toda costa, para dominar a los demás, sin objeto alguno, sólo por darse ese placer, entonces su alma estará siempre inquieta y a la defensiva, temerosa de que su mentira sea descubierta.

México en un país joven, y la juventud es una fuerza ascendente. En este hecho veo la garantía de que nuestra voluntad tiende a la elevación del tipo de hombre, al mejoramiento de su vida, y, en general, al desarrollo de todas las potencialidades nacionales. He apuntado vicios y defectos en la psicología mexicana, y, no obstante eso, tengo la convicción de que nos esperan mejores destinos, de que el porvenir es de nosotros. Tal vez nuestros errores son errores de juventud que la madurez corregirá. Nuestra psicología es la de una raza en la edad de la fantasía y la ilusión, que sufre por ello fracasos hasta que logre adquirir un sentido positivo de la realidad. Creo en la salvación de México, porque nuestra raza no carece ni de inteligencia ni de vitalidad; lo único que le falta es aprender. Pero la sabiduría que le es necesaria no es la que se aprende en las escuelas, sino una cierta sabiduría que sólo la experiencia puede dar. Me refiero a esa ciencia de vivir, que no está recogida en los libros, y que sólo se aprende en la vida misma. Hasta ahora, los mexicanos sólo han sabido morir; pero ya es necesario adquirir la sabiduría de la vida.

No dudo de que la mayor parte de los cambios y reformas que en México se intentan provienen de una sincera voluntad de mejoramiento, lo que demuestra la existencia de impulsos progresivos. Pero a éstos se

mezclan otros de carácter inconsciente que desvirtúan y anulan la bondad de los primeros. El psicoanálisis permite descubrir en el alma mexicana fuerzas oscuras que, disfrazadas de aspiraciones hacia fines elevados, en realidad desean un rebajamiento de los individuos. A menudo se exaltan falsos valores auténticos. Otras veces, se imita ciegamente lo extranjero, ahogando de este modo el desenvolvimiento de las potencialidades nativas. En ocasiones, al contrario, se rechazan valores extranjeros que hacen falta en México, alegando una sana intención nacionalista, aun cuando ésta sólo recubra la ineptitud. Pero entre todas estas fuerzas negativas parece seguir dominando el impulso de imitación ilógica, en el que se expresa una impaciencia pueril por saltar las etapas.

He combatido la seducción que ejercen ideas o sistemas extranjeros de varios órdenes, porque no responden a las necesidades del país, y sí pueden contrarrestar los impulsos elevados del alma mexicana. Todas las ideas y regímenes políticos que pretenden convertir al hombre en un animal de rebaño, anulando su libertad; toda concepción materialista que considere al hombre como a un ser puramente instintivo, explicando sus funciones psíquicas como efecto de necesidades biológicas, ya sea sexuales, alimenticias o de poder, son fuerzas que propenden hacia la infrahumanidad.

Pensando en el problema de la formación del espíritu mexicano, se expone en el último capítulo del libro que el ideal de nuestra cultura debe ser la realización de un nuevo humanismo. A propósito de esta idea, entre diversos comentarios surgió la pregunta sobre el significado de la expresión "nuevo humanismo". Comprendiendo que bajo esas palabras latía un problema filosófico acerca de la esencia del hombre que merecía una amplia discusión, escribí otro libro que se publicó con el título de *Hacia un nuevo humanismo*. Es claro, que el problema acerca de la esencia del hombre es una cuestión de orden general que debe tratarse *in abstracto*, sin hacer referencia a ningún caso en particular. Pero aun cuando así está considerado el tema en mi libro *Hacia un nuevo humanismo*, su elaboración fue impuesta por una idea surgida en el libro anterior, de la cual es su desarrollo filosófico. De esta manera, los dos libros quedan relacionados entre sí, uno como consecuencia del otro.

El Renacimiento descubrió que la obsesión de una existencia ultraterrena robaba a los hombres el cuidado y la atención por su vida real, por su existencia mundana. El humanismo fue un movimiento espiritual para atraer al hombre del cielo a la tierra, para circunscribir su pensamiento y su acción dentro de límites reales, ajustados al alcance de sus posibilidades. Así, el humanismo se convirtió en un sistema de educación que se impuso en todas las escuelas de Europa y perdura en nuestros días como estudio de lenguas muertas, para hacer accesible la vida que late en los escritos de la antigüedad. Era el mundo grecolatino que se descubría en su autenticidad espiritual a través de su legado de cul-

tura, y que se hacía inteligible directamente gracias al aprendizaje de los idiomas clásicos. No era, sin embargo, un gusto arqueológico lo que atraía a las obras de Grecia y de Roma, sino la presencia en ellas de un espíritu viviente de perenne actualidad, que entonces se hacía manifiesto por primera vez. En tales obras, existía ya definido un sentido de la vida semejante al que, en ese momento, empezaba a despertar en la nueva conciencia histórica. Era ese concepto de la vida que siglos más tarde Nietzsche definía como "el sentido de la tierra". Podría decirse esquemáticamente que, mientras que el humanismo clásico era un movimiento de arriba hacia abajo, el nuevo humanismo debe aparecer como un movimiento en dirección precisamente contraria, es decir, de abajo hacia arriba. Es que los nuevos tiempos así lo exigen. En nuestra civilización moderna, hay multitud de factores que han empujado al hombre hacia abajo, hacia un nivel de infrahumanidad. Todo aquello que contrapesa este descenso ha ido perdiendo fuerza, y la caída es cada vez más acelerada y sin obstáculos. No se necesita ser un observador perspicaz para encontrar en la fisonomía de los acontecimientos que ante nosotros se desarrollan esos rasgos de infrahumanidad. Salta a la vista, en multitud de hechos diarios, que hay en el hombre una voluntad para hundirse en la barbarie y el salvajismo.

LA IMITACIÓN DE EUROPA EN EL SIGLO XIX

Sólo partiendo del ALMA puede descubrirse la historia del hombre.
SPENGLER.

EL MÉTODO

Quien pretenda hacer una seria investigación sobre la "cultura mexicana", se encontrará ante un campo lleno de vaguedades. A su mirada se ofrecerá un acervo de obras hechas por mexicanos en las cuales no podrá discriminar cualidades originales que autoricen a proclamar la existencia de un estilo vernáculo. Y, sin embargo, cuando existen obras, su falta de originalidad no quiere decir que el pueblo donde han aparecido carezca de una cultura propia. Consideramos que lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en éste no exista impulso creador. De suerte que, en ausencia de una cultura objetiva, puede existir esa cultura en otra forma, es decir, subjetivamente. Entonces, *a priori*, no podemos ni afirmar ni negar la existencia de una cultura mexicana. A ejemplo del método cartesiano, que nos sirva esta duda para justificar la investigación que ahora vamos a emprender. Partiendo del concepto subjetivo de la cultura, en la exposición que sigue nos preocuparemos sobre todo por analizar el ser psíquico del mexicano.

Para describir *cómo es* la cultura mexicana, en el supuesto que exista, es preciso seleccionar el material que constituya el objeto de nuestro examen. Sólo que para identificar este objeto sin confundirlo con otros semejantes, sería preciso saber de antemano en qué consiste la cultura mexicana. Y henos aquí dentro de un círculo vicioso. Para saber cómo es la cultura de México, necesitamos primero captar el objeto, pero no podemos captarlo sin tener previamente el concepto de cómo es ese objeto. Si pretendemos obtener la solución del problema de la pura observación de los hechos de cultura, sin llevar ya desde antes una idea definida sobre lo que vamos a buscar, penetramos a un callejón sin salida.

Prescindamos por un momento de averiguar si la "cultura mexicana" tiene una realidad o no, y dediquémonos a pensar *cómo sería* dicha cultura en caso de existir. Esto no significa que coloquemos a la deducción

abstracta en un plano diferente al de las realidades efectivas. Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Averigüemos estos datos, y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia, ¿qué tipo de cultura puede tener?

LA "AUTODENIGRACIÓN"

Carecería de fundamento suponer en México, ya no la existencia, sino aun la mera posibilidad de una cultura de primera mano, es decir, original, porque sería biológicamente imposible hacer tabla rasa de la constitución mental que nos ha legado la historia. No nos tocó venir al mundo aislados de la civilización que, sin ser obra nuestra, se nos impuso, no por un azar, sino por tener con ella una filiación espiritual. En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada.

México se ha alimentado, durante toda su existencia, de cultura europea, y ha sentido tal interés y aprecio por su valor, que al hacerse independiente en el siglo XIX la minoría más ilustrada, en su empeño de hacerse culta a la europea, se aproxima al descastamiento. No se puede negar que el interés por la cultura extranjera ha tenido para muchos mexicanos el sentido de una fuga espiritual de su propia tierra. La cultura, en este caso, es un claustro en el que se refugian los hombres que desprecian la realidad patria para ignorarla. De esta actitud mental equivocada se originó ya hace más de un siglo la "autodenigración" mexicana, cuyos efectos en la orientación de nuestra historia han sido graves. "Los pueblos hispanoamericanos —dice Carlos Pereyra en su *Historia de América*— han sufrido las consecuencias de la tesis autodenigratoria sostenida constantemente durante un siglo, hasta formar el arraigado sentimiento de inferioridad étnica que una reacción puede convertir en exceso de vanagloria." La reacción nacionalista actual parece, pues, justificada en su resentimiento contra la tendencia cultural europeizante, a la que considera responsable de la desestimación de México por los propios mexicanos. Su hostilidad contra la cultura europea encuentra aún nuevas razones en su favor al considerar los múltiples fracasos ocasionados por el abuso de la imitación extranjera.

LA IMITACIÓN

La opinión popular no ha sido justa al condenar a la cultura como culpable de muchos fracasos nacionales. Importa dilucidar claramente esta cuestión, porque también el desprecio de la cultura puede acarrear

tan serias consecuencias como el desprecio de la realidad mexicana. Los fracasos de la cultura en nuestro país no han dependido de una deficiencia de ella misma, sino de un vicio en el sistema con que se ha aplicado. Tal sistema vicioso es la *imitación* que se ha practicado universalmente en México por más de un siglo.

Los mexicanos han imitado mucho tiempo, sin darse cuenta de que estaban imitando. Creían, de buena fe, estar incorporando la civilización al país. El mimetismo ha sido un fenómeno inconsciente, que descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza. No es la vanidad de aparentar una cultura lo que ha determinado la imitación. A lo que se ha tendido inconscientemente, es a ocultar no sólo de la mirada ajena, sino aun de la propia, la incultura. Para que algo tienda a imitarse, es preciso creer que vale la pena de ser imitado. Así que no se explicaría nuestro mimetismo, si no hubiera cierta comprensión del valor de la cultura.

Pero apenas se revela este valor a la conciencia mexicana, la realidad ambiente, por un juicio de comparación, resulta despreciada, y el individuo experimenta un sentimiento de inferioridad. Entonces la imitación aparece como un mecanismo sicológico de defensa, que, al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente. Ocurre en este momento hacer una pregunta: ¿por qué, si el individuo es capaz de comprender la cultura y la considera un valor deseable, no la adquiere de modo auténtico? Es que la verdadera asimilación de la cultura demanda un esfuerzo continuo y sosegado; y como el espíritu del mexicano está alterado por el sentimiento de inferioridad, y además su vida externa, en el siglo XIX, está a merced de la anarquía y la guerra civil, no es posible ni el sosiego ni la continuidad en el esfuerzo. Lo que hay que hacer, hay que hacerlo pronto, antes de que un nuevo desorden venga a interrumpir la labor. Y por otra parte, la conducta ya no obedece a la reflexión, sino que cede al impulso apremiante de curar un malestar interno. La cultura desde este momento pierde su significado espiritual y sólo interesa como una droga excitante para aliviar la penosa depresión íntima. Usada con este fin terapéutico, la cultura auténtica puede ser suplida por su imagen.

Esta teoría del mimetismo mexicano demuestra que no proviene de la vanidad, puesto que el vanidoso busca el efecto de sus apariencias en los extraños, mientras que el mexicano explota él mismo el efecto de su imitación.

Ejemplos de este mimetismo los hay en todos los órdenes de la cultura, pero los más claros se encuentran en la obra constitucional mexicana del siglo XIX. En este terreno es en donde mejor podemos apreciar la trascendencia efectiva que la imitación ha tenido en la historia de México. Por eso vale la pena recordar aquí algunos de los casos más típicos. Se sabe que el modelo de las constituciones que se sucedieron en nuestro país durante la pasada centuria, fue tomado de los Estados

Unidos. El primero texto de la Constitución americana que se conoció en México, al decir de Carlos Pereyra, fue una mala traducción traída por un dentista. Cuando después de la caída del Imperio se suscitó en México el conflicto entre "federalismo" y "centralismo", fray Servando Teresa y Mier decía, en un fogoso discurso, que "se cortaba el pescuezo" si alguno de sus oyentes sabía "qué casta de animal era una república federada". Esta frase da una idea cabal de la inconsciencia con que entonces se empezaron a copiar las instituciones políticas modernas. Cuando alguna voz sensata se levantaba solitaria para señalar la distancia entre la relidad y la ilusión, no conseguía despertar a aquellos hombres que soñaban. Por ejemplo, el padre Mier combatía el federalismo con estas razones:

> La federación era un medio de unir lo desunido; por eso la habían adoptado los Estados Unidos; allí toda la historia colonial exigía el pacto federal como única forma posible de la nacionalidad nueva; aquí era desunir lo unido, cuanto todo urgía para hacer más compacta, más coherente a la flamante nación mexicana, cuya población diseminada en un territorio inmenso, si no requería una acción administrativa hasta cierto punto descentralizada, exigía, en cambio, una acción política que acelerase el movimiento de cohesión y reprimiese las tendencias centrífugas de las comarcas extremas...

Por uno de los azares que tan a menudo ocurren en la historia de México, la idea centralista se tornó sinónimo de reaccionario. Con el triunfo del liberalismo, nuestro país se convirtió en República federal, aun cuando lo fue nominalmente, porque la presión de la realidad, superior a la ley, obligaba a los gobiernos del siglo XIX a imponer un centralismo disimulado, para mantener cierta unidad en medio de la anarquía reinante. Todos los principios que informaron nuestros estatutos constitucionales tuvieron una suerte parecida.

> El desarrollo de las democracias iberoamericanas —dice F. García Calderón— difiere considerablemente del admirable espíritu de sus cartas políticas. Éstas contienen todos los principios de gobiernos aplicados por las grandes naciones europeas, armonía de poderes, derechos naturales, sufragio liberal, asambleas representativas; pero la realidad contradice el idealismo de estos estatutos importados de Europa. Las tradiciones de la raza dominante han creado simples y bárbaros sistemas de gobierno.[1]

En último término, la imitación ha determinado en la vida mexicana un efecto que no ha llamado mucho la atención a los historiadores, y que es, sin embargo, fundamental para entender nuestro inmediato pa-

[1] F. García Calderón. *Les Democraties Latines de l'Amerique,* página 341.

sado. Consiste en el desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados, uno real y otro ficticio. Tal disparidad sólo es advertida por quien observa los hechos con la perspectiva del tiempo, mas para los hombres que estaban en ellos, no existía ninguna diferencia entre la realidad y la ficción. Por ejemplo, cuando es promulgada una Constitución, la realidad política tiene que ser apreciada a través de aquélla, pero como no coincide con sus preceptos, aparece siempre como inconstitucional. El lector debe hacerse cargo bien de lo que queremos decir. Si la vida se desenvuelve en dos sentidos distintos, por un lado la ley y por otro la realidad, esta última será siempre ilegal; y cuando en medio de esta situación abunda el espíritu de rebeldía ciega, dispuesta a estallar con el menor pretexto, nos explicamos la serie interminable de revoluciones que hacen de nuestra historia en el siglo XIX un círculo vicioso.

NOTAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE MÉXICO

Si tratamos de representarnos la serie de acontecimientos políticos del siglo pasado dentro de una lógica concatenación, descubriremos que no hacen "historia". Los hechos que adquieren rango histórico son aquellos que aparecen determinados por una profunda necesidad social. Entonces la sucesión temporal de los hechos se alínea en un desarrollo continuo en el que la situación actual añade siempre un elemento nuevo al pasado, de manera que éste nunca se repite igual en el presente. En suma, si concebimos la historia como debe concebirse, no se nos aparecerá como la conservación de un pasado muerto, sino como un proceso viviente en que el pasado se transforma en un presente siempre nuevo. En la historia cada momento tiene su fecha y no vuelve a repetirse jamás.

> En nuestra vida —dice García Calderón, refiriéndose al conjunto de la historia hispanoamericana—, hay un *ricorso* que vuelve a traer, por sucesivas revoluciones, los mismos hombres con las mismas promesas y los mismos métodos. La comedia política se repite periódicamente; una revolución, un dictador, un programa de restauración nacional.

Esta periodicidad de nuestra historia parece obecedeer a la intervención insistente de la misma fuerza ciega del individualismo que trastorna una situación sin más objeto que el de afirmarse. Cuando se emprenda una revalorización de la historia de México a la luz de una mejor conciencia crítica de su sentido, la monótona narracción de los *ricorsi* quedará reducida a una exposición de pocas líneas, como un fenómeno marginal que no emana de una necesidad profunda del pueblo mexicano, cuya revolución se manifiesta en otros acontecimientos que sí tienen valor histórico.

México —dice Justo Sierra tratando del siglo XIX— no ha tenido más que dos revoluciones, es decir, dos aceleraciones violentas de su evolución, de ese movimiento interno originado por el medio, la raza y la historia, que impele a un grupo humano a realizar perennemente un ideal, un estado superior a aquel en que se encuentra... La primera fue la *Independencia*, la emancipación de la metrópoli, nacida de la convicción a que un grupo criollo había llegado, de la impotencia de España para gobernarlo y de capacidad para gobernarse; esta primera revolución fue determinada por la tentativa de conquista napoleónica en la península. La segunda revolución fue la *Reforma*, fue la necesidad profunda de hacer establecer una Constitución política, es decir, un régimen de libertad, basándolo sobre una transformación social, sobre la supresión de las clases privilegiadas, sobre la distribución equitativa de la riqueza pública, en su mayor parte inmovilizada, sobre la regeneración del trabajo, sobre la creación plena de la conciencia nacional por medio de la educación popular; esta segunda revolución fue determinada por la invasión americana, que demostró la impotencia de las clases privilegiadas para salvar a la patria, y la inconsistencia de un organismo que apenas podía llamarse nación. En el fondo de la historia, ambas revoluciones no son sino dos manifestaciones del mismo trabajo social; emanciparse de España fue lo primero; fue lo segundo emanciparse del régimen colonial; dos etapas de una misma obra de creación de una persona nacional dueña de sí misma.[2]

El círculo vicioso que acabamos de diferenciar en la masa de nuestro pasado constituye, pues, un elemento más bien antihistórico, un obstáculo que ha retardado la acción de las fuerzas históricas positivas. Al considerar a ese elemento como accidental e innecesario para la comprensión de nuestro destino, no desconocemos sus efectos reales. El papel que desempeña en nuestra vida es comparable al de las enfermedades, que nunca podemos considerar como parte integrante del destino de un hombre, porque no provienen como éste de la raíz interna del carácter aunque suelan interponerse accidentalmente en la ruta y alterar la marcha de aquel destino.

Es cierto que la historia —dice J. Sierra—, que en nuestro tiempo aspira a ser científica, debe vedarse la emoción y concentrarse en la fijación de los hechos, en el análisis y en la coordinación de sus caracteres dominantes, para verificar la síntesis; pero abundan los periodos de nuestra historia en que las repeticiones de los mismos errores, de las mismas culpas, con su lúgubre monotonía comprimen el corazón de amargura y de pena.[3]

[2] *México y su evolución social*, tomo I, pág. 225.
[3] *México y su evolución social*, tomo I, pág. 200.

En cuanto a los otros procesos, los que constituyen la columna dorsal de nuestra historia, hay que distinguir bien en ellos la genuina situación real que determina un movimiento de la ideología con que se disfraza, por lo general reflejo de la historia europea. Esta dualidad altera un poco la fisonomía de los hechos trascendentales del pasado, que pierden su naturalidad y toman el aspecto de un simulacro de la historia europea. Tal es el efecto del procedimiento mimético ya descrito. Este vicio ha impedido que nuestros hombres, contando con los elementos de la civilización europea, realizaran, si no obra creadora, al menos una obra más espontánea en la que se revelara con toda sinceridad el espíritu mexicano. Si algo tenemos que lamentar de nuestra historia, es ese temor de nuestros antepasados —tal vez por efecto de la "autodegeneración"— de no haber sido ellos mismos, sinceramente, con sus cualidades y defectos, sino de haber ocultado la realidad bajo una retórica de ultramar. Por fortuna, éste es un error que en nuestra historia contemporánea se tiende a corregir, con un sano afán de sinceridad que debe alentarse donde quiera que se encuentre. Estas observaciones dan idea de lo que pudiera ser, con más amplitud y detalle, una filosofía de la historia de México.

EL ESPÍRITU ESPAÑOL EN AMÉRICA

Afirmamos, casi al comenzar este ensayo, que nuestra cultura tiene que ser *derivada*; pero es claro, después de las anteriores observaciones, que no consideraremos como cultura mexicana la que se derive por medio de la imitación. ¿Existe, acaso, otro procedimiento mejor para derivar de un modo natural una cultura de otra? Sí, desde luego; es lo que se denomina *asimilación*. Entre el proceso de la imitación y el de la asimilación existe la misma diferencia que hay entre lo mecánico y lo orgánico. Aquí también la observación de la historia nos permitirá descubrir si, tras de la obra más aparente de la imitación, se ha realizado algún proceso de íntima asimilación de la cultura.

No sabemos hasta qué punto se puede hablar de asimilación de la cultura, si, remontándonos a nuestro origen histórico, advertimos que nuestra raza tiene la sangre de europeos que vinieron a América trayendo consigo su cultura de ultramar. Es cierto que hubo un mestizaje, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de éstos quedó destruida. "Fue —dice Alfonso Reyes— el choque del jarro con el caldero. El jarro podía ser muy fino y hermoso, pero era el más quebradizo."

En el desarrollo de la cultura en América debemos distinguir dos etapas: una primera de *transplantación*, y una segunda de *asimilación*. No todas las culturas se han creado mediante el mismo proceso genético. Algunas de ellas, las más antiguas, han germinado y crecido en el mismo suelo que sustenta sus raíces. Otras, las más modernas, se han cons-

tituido con el injerto de materiales extraños que provienen de una cultura pretérita, la cual, rejuvenecida por la nueva savia, se convierte en otra forma viviente del espíritu humano. Para que podamos decir que en una país se ha formado una cultura derivada, es preciso que los elementos seleccionados de la cultura original sean ya parte inconsciente del espíritu de aquel país. Entendemos por cultura no solamente las obras de la pura actividad espiritual desinteresada de la realidad, sino también otras formas de la acción que están inspiradas por el espíritu. Desde este punto de vista, la vida mexicana, a partir de la época colonial, tiende a encauzarse dentro de formas cultas traídas de Europa. Los vehículos más poderosos de esta trasplantación fueron dos: el idioma y la religión. Fueron estos los dos objetivos fundamentales de la educación emprendida por los misioneros españoles que, en una hazaña memorable, realizaron en el siglo XIX la "conquista espiritual" de México.

Esta obra fue seguramente facilitada por cierta receptividad de la raza aborigen, que era tan religiosa como la del hombre blanco que venía a dominarla. Era un terreno muy bien preparado para que la semilla cristiana prendiera en el Nuevo Mundo.

Nos tocó el destino de ser conquistados por una teocracia católica que luchaba por sustraer a su pueblo de la corriente de ideas modernas que venían del Renacimiento. Apenas organizadas las colonias de América, se les impuso una reclusión para preservarlas de la herejía, cerrando los puertos y condenando el comercio con los países no españoles. De manera que el único agente civilizador en el Nuevo Mundo fue la Iglesia católica que, en virtud de su monopolio pedagógico, modeló las sociedades americanas dentro de un sentido medieval de la vida. No sólo la escuela, sino la dirección de la vida social quedó sometida a la Iglesia, cuyo poder era semejante al de un Estado dentro de otro. Salvador de Madariaga, sondeando el fondo del alma española, encuentra que su esencia es la *pasión*. "En España —dice— la religión es, ante todo, una pasión individual como el amor, los celos, el odio o la ambición." Si se tiene en cuenta que con ese tono pasional se vivía la religión, y, además, las otras enseñanzas transmitidas por la Iglesia, se podrá apreciar la profundidad con que se grabó la cultura católica en el corazón de la nueva raza. Designaremos a esta cultura con el nombre de "criolla". Ella ha fijado en el inconsciente mexicano ciertos rasgos que, aun cuando no sean exclusivos de los españoles, sí estaban íntimamente adheridos al carácter hispánico durante los siglos de dominación colonial. Como esta acción de España a través de la Iglesia se ejerció con gran energía, y, además, las primeras influencias que recibe un espíritu joven son las más perdurables, el sedimento criollo de cultura representa la porción más rígida del carácter mexicano. La tenacidad del espíritu conservador en nuestras sociedades tiene este origen. Cuando don Lucas Alamán fundó el Partido Conservador, bien entrado el siglo XIX, hacía consistir su política en aliarse con la Iglesia y vol-

ver al sistema español de la colonia. La presencia de esa cultura tradicional puede advertirse todavía en los prejuicios morales y religiosos y en las costumbres rutinarias de nuestra clase media de provincia. La fuerte resistencia que opone el tradicionalismo a los cambios exigidos por el tiempo, ha provocado una reacción igualmente vigorosa, que tiende a modificar el espíritu mexicano en un sentido moderno. ¿Será originada esta reacción por algún elemento psíquico extraño al fondo español de nuestro carácter? No lo creemos así, porque lo español en nosotros no está del lado de una sola tendencia parcial, sino que es una manera genérica de reaccionar que se encuentra en todas las tendencias, por divergentes que sean entre sí. En efecto, encontraremos ciertos rasgos comunes entre la tendencia tradicionalista y la moderna, que deben ser manifestaciones hereditarias de esa unidad psicológica en que se condensa el verdadero carácter español.

EL INDIVIDUALISMO ESPAÑOL

En la teoría psicológica de S. Madariaga sobre el español, afirma que éste, como hombre de pasión, tiene que ser rebelde a todo encadenamiento por parte de la vida colectiva y es, en consecuencia, un individualista. El individualismo es, en efecto, la nota dominante en todos los aspectos de la historia española. La conquista de América, por ejemplo, no fue obra de España como nación, sino una hazaña de aventureros individuales que obraban por propia cuenta. Ya en los iberos primitivos que vivían en tribus, se señalaba, entre los individuos, un gran orgullo contrario a toda unión o disciplina. Lo curioso de España es que allí se puede ser individualista hasta lo extremo sin dejar de ser español. Parece que en aquel país, mientras más exaltado es el individualismo, se es más profundamente español, como es el caso ejemplar de don Miguel de Unamuno. La inestabilidad de la vida española, después de su efímero periodo de unidad y grandeza imperial, es el efecto de la fuerza centrífuga de los individuos que dificulta toda acción colectiva uniforme. Las direcciones de la política, el arte, la literatura o las ideas, son determinadas por la acción de personalidades aisladas, a las veces sin una adecuada correlación con la realidad ambiente. Cada español parece un átomo rebelde cuyo movimiento tiende a separarlo de su centro natural de gravitación.

Diríase que la independencia de las colonias españolas no puede explicarse por la ley biológica en virtud de la cual un ser nuevo, ya bien preparado para vivir por sí solo, se segrega de sus progenitores. La política de España, durante su dominio en América, jamás se propuso que sus colonias pudieran formar en lo futuro unidades nacionales que se bastaran por sí. Y, sin embargo, las tendencias inherentes al carácter español fueron más poderosas que la voluntad de los gobiernos. La inde-

pendencia aparece como un efecto de causas psíquicas internas, que son los impulsos dispersivos antes descritos: "El español de ultramar —dice Madariaga— era tan individualista como su hermano europeo. La fuerza centrífuga tan característica del hombre de pasión en acción, se reveló inesperadamente a la primera ocasión." Cada una de las colonias tendía a convertirse en otras tantas Españas. No obstante que la revolución de independencia enarbolaba la bandera contra España al grito de "mueran los gachupines", en esta misma actitud de negación se revelaba la psicología hispánica. No hacíamos otra cosa que emanciparnos de España a la española.

LA INFLUENCIA DEL MEDIO

Es de prever que, bajo la presión de las nuevas condiciones de vida y, sobre todo, por influencia del mestizaje, los rasgos españoles de nuestra raza hayan sufrido modificaciones importantes. Trataremos ahora de descubrir cuáles han sido esas modificaciones.

Las modernas doctrinas psicológicas nos enseñan que no es posible definir el carácter individual de un hombre si no se conocen ciertas experiencias de la vida infantil que encauzan definitivamente la evolución del alma. Debemos remontarnos entonces al comienzo de nuestra historia para averiguar si hubo algún hecho capaz de proyectar la evolución del alma mexicana dentro de una órbita determinada. El dato que buscamos existe. Es la circunstancia peculiarísima en medio de la cual los países hispanoamericanos han entrado a la escena histórica. Cuando éstos vinieron al mundo, ya existía en torno suyo una civilización hecha. Alfonso Reyes ha definido muy bien esta situación diciendo que hemos sido "convidados al banquete de la civilización cuando ya la mesa estaba servida".

Era imposible que las nuevas razas americanas hicieran su propio camino y desaprovecharan las rutas que ya estaban trazadas en el mundo. Los descendientes de los conquistadores tenían a través de la sangre española un vínculo con Europa y —prosiguiendo la imagen de Reyes— no podían ser indiferentes a los platillos que estaban servidos. Sentían, al contrario, gran deseo de comerlos. No eran hombres primitivos, sino espíritus bien desarrollados para los cuales la civilización era una exigencia vital. Pero, en aquel momento, sí se encontraban en medio de un mundo primitivo que no respondía a sus necesidades. Bolívar, que ofrece un ejemplo raro de genio entre los caudillos americanos, entre otras cosas por su justa visión de nuestra realidad, decía: "Nosotros no somos europeos ni tampoco indios, sino una especie intermedia entre los aborígenes y los españoles. Americanos de nacimiento, europeos de derecho... así nuestro caso es el más extraordinario y el más complicado."

El esfuerzo civilizador de España, por meritorio que haya sido, no tuvo las proporciones requeridas para vencer las dificultades del mundo

americano. El problema consistía, sobre todo, en que era necesario poblar la enorme extensión del nuevo continente. Y España no tenía entonces exceso de población que emigrara ni su propósito era colonizar América, sino explotarla. Por ello, durante toda nuestra historia, la cuestión ha estado en pie sin obtener solución. El argentino Alberdi afirmaba, todavía en el siglo pasado, que "en América civilizar es poblar".

La escasez de la población fue causa de que en México se debilitara la energía original de la raza española. Un puñado de hombres dispersos en un inmenso territorio y divididos además por una intrincada geografía, tenía que sentir su inferioridad ante la naturaleza. La civilización va apareciendo en islas rodeadas por el desierto. En esos puntos aislados de vida civilizada, la raza pierde su dinamismo aventurero al pasar de la acción a la vida conventual de la colonia. Una vez establecida cierta organización social, política y económica, la Nueva España no podía reproducir de modo íntegro la vida de la metrópoli. Ya el hombre no era el mismo, pues el indio había alterado su fisonomía blanca con un matiz de color. Vivía en otra tierra, respiraba otra atmósfera, mirando otro paisaje; en suma, habitaba un mundo nuevo. Aquí la cultura original se encontraba como desmembrada y descorporeizada. El destino histórico colocó a aquellos hombres en medio de dos mundos que no son plenamente suyos. Ya no es europeo, porque vive en América, ni es americano porque el atavismo conserva su sentido europeo de la vida. De este conflicto psicológico inicial derivan los accidentes peculiares de nuestra historia.

LA SERVIDUMBRE COLONIAL

Los elementos puestos en obra por la dominación española —dice J. Sierra— para subalternarse o asimilarse definitivamente los grupos cultos de América, llegan, en el siglo XVII, a su mayor grado de energía; pero como en esa misma época España cesa de ser una potencia de primer orden por el derroche insensato de su riqueza y su sangre; como cesa de ser una gran potencia marítima sin dejar de ser una gran potencia colonial (contrasentido que había de producir la destrucción de su imperio americano); como nunca pudo ser, por la escasez de su población rural, una verdadera colonizadora, resulta una paralización en el desarrollo de la Nueva España; todo se consolida, pero todo el consolidarse queda, digámoslo así, amortizado en la rutina y en el *statu quo*: el siglo XVII es un siglo de creación; el siglo XVIII es de conservación; el siguiente es de descomposición; bajo estos fenómenos aparentes continúa su marcha lenta el crecimiento social.[4]

[4] *México y su evolución social* tomo I, pág. 113.

Desde su origen, la organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza. Los conquistadores eran soldados, no hombres de trabajo, que tuvieron que explotar sus nuevas posesiones por medio de la raza vencida. Por eso el trabajo en América no tuvo el significado de un bien para librarse de la necesidad, sino de un oprobio que se sufre en beneficio de los amos. La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecían de oportunidad en qué ejercitarse. La riqueza no se obtenía mediante el trabajo, sino merced a un privilegio injusto para explotar a las clases de abajo. El comercio era un monopolio del clásico "abarrotero" español que venía de paso a América para llevarse una fortuna a su tierra. La minería y la agricultura eran fuentes de una riqueza que también huía a Europa. Unos cuantos privilegiados podían educarse en los colegios y seguir después una profesión liberal. Las profesiones se reducían casi a dos: la de cura o la de "licenciado". La mejor oportunidad de vivir que tenía la clase media era la burocracia. Así, la masa de la población reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza, de la cual no tenía otra esperanza de salir que el favor de Dios manifestado en forma de lotería. Como la riqueza que se producía era sustraída de México, no es de extrañar que la economía social haya sido desastrosa. Claro que no era éste un ambiente vital propio para que se fortificara el carácter mexicano. La decadencia de España acentuó estos vicios de organización, y repercute perjudicialmente en la psicología mexicana. La vida monótona y rutinaria de la Nueva España tendió a perpetuar la inercia de la voluntad y a destruir en el espíritu mexicano todo ímpetu de renovación. El gobierno español tenía buen cuidado de evitar que de otras partes del mundo cayeran a la colonia hombres o ideas que pudieran agitar aquellas aguas estancadas. Este ritmo se ha conservado en México hasta nuestros días, pudiéndose observar en la vida de los pueblos, que se desliza con una lentitud semejante a la inmutabilidad de los pueblos asiáticos.

EL "ECIPTICISMO" INDÍGENA

Esta rigidez no es quizás ajena a la influencia de la sangre indígena. No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable.

En su arte, por ejemplo, se advierte de un modo claro la propensión a repetir las mismas formas, lo que hace pensar en la existencia de un procedimiento académico de producción artística, en lugar de la verdadera actividad creadora. Hoy todavía, el arte popular indígena es la

reproducción invariable de un mismo modelo, que se transmite de generación en generación. El indio actual no es un artista; es un artesano que fabrica sus obras mediante una habilidad aprendida por tradición.

El estilo artístico monumental de la época precortesiana revela una escasa fantasía, dominada casi siempre por un formalismo ritual. En la escultura abundan las masas pesadas, que dan la sensación de lo inconmovible y estático. En vez de que las formas artísticas infundan a la piedra algo de movilidad, parecen aumentar su pesantez inorgánica. La expresión del arte de la meseta mexicana es la rigidez de la muerte, como si la dureza de la piedra hubiera vencido la fluidez de la vida. Al reflexionar sobre el arte mexicano, por una asociación inevitable nos viene el recuerdo del espíritu egipcio.

> Rigidez, una rigidez inhumana, extrahumana —dice Worringer— es el signo de esa cultura. ¿Cómo podía haber en ella lugar para la eterna fluidez del espacio? Sin duda, también la rigidez puede ser cosa de alto valor; pero depende de la vitalidad, es decir, de la fluidez que haya sido vencida por esa rigidez. Hay una rigidez demoníaca, una rigidez en que el temblor respetuoso, la más valiosa prenda del hombre, llega a sublime superación y alcanza sublime reposo. Pero hay otra rigidez sobria y seca cuya base es una interna apatía e insensibilidad para los estremecimientos más profundos de la vida. A mí me parece que la rigidez egipcia corresponde a este último tipo. No estatuye un ser estático como superación del *devenir* dinámico, sino que es un ser anterior a todo devenir o posterior al devenir.

¿Acaso el alma indígena no tendría esa misma "apatía e insensibilidad"? Si el indio mexicano parece inasimilable a la civilización, no es porque sea inferior a ella, sino *distinto* de ella. Su "egipticismo" lo hace incompatible con una civilización cuya ley es el devenir. Como por un influjo mágico, el "egipticismo" indígena parece haberse comunicado a todos los hombres y cosas de México, que se oponen a ser arrastrados por el torrente de la evolución universal. Lo nuevo nos interesa solamente cuando es superficial como la moda. Para la edad que tiene México, ha cambiado muy poco. Nuestros cambios son más aparentes que reales; son nada más disfraces diversos que ocultan el mismo fondo espiritual.

LOS COMIENZOS DE LA VIDA INDEPENDIENTE

Por fortuna para la evolución social de México, esta fuerza estática no es la única que ha actuado en la vida colectiva. Desde los comienzos del siglo XIX, la dirección de nuestra historia queda en manos de una minoría dinámica que está al tanto de las ideas modernas de Europa. Al consumarse la independencia, México no quería seguir viviendo dentro de formas anticuadas de existencia. Pero las taras que había dejado

la época colonial extraviaron su esfuerzo y crearon complicaciones cada vez más confusas, hasta hacer casi imposible encontrar la salida. Seguramente que los mexicanos no carecían de inteligencia ni de capacidad para mejorar su vida, pero su voluntad se había entumecido en la inercia colonial. Hasta entonces ellos no lo sabían, porque no habían tenido libertad para ejercitarla. Mas ahora, ante la urgencia inmediata de organizar el país, se dan cuenta de aquel defecto. Sienten que su voluntad flaquea, pero su debilidad no es real; en parte, se debe a la falta de ejercicio, en parte es relativa a la magnitud de los proyectos. Los mexicanos querían hacer tabla rasa del pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido. Sólo que hay una ley biológica superior a la voluntad del hombre, que impide suprimir radicalmente el pasado como influencia efectiva en la conducta actual. Lo que pretendían hacer los mexicanos en aquel momento, no por soberbia, pero sí por irreflexión, era volver la espalda a su propio destino, cuando con esta palabra designamos precisamente a ciertas fuerzas que actúan de modo ineludible en nuestra vida. Sin darse cuenta, los hombres que iniciaban nuestra nacionalidad libre se echaban a cuestas una empresa sobrehumana, y hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empequeñecida ante una obra de esa magnitud. Hemos subrayado la desproporción entre las posibilidades reales y el ideal que perseguían aquellos hombres, porque de aquí se originó una de las experiencias que han dejado una huella más dañosa en el inconsciente mexicano.

Sin experiencia de la acción libre, a las primeras dificultades que encuentran se manifiesta en ellos un sentimiento de inferioridad. Sería no comprender nuestro pensamiento, interpretarlo como un prurito de desestimar a la raza mexicana. No pretendemos afirmar que aquella inferioridad sea un hecho. No creemos, desde luego, en la teoría de las razas inferiores, que pudo sostenerse mientras se consideraba absoluto el valor de la cultura europea. Desde este punto de vista, Hegel, en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia,* atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más. Al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional.

Por otra parte, la revisión crítica de la cultura europea hecha desde varios puntos de vista filosóficos, ha cambiado mucho el rango de absoluta preeminencia que tenía antes de la guerra. Las corrientes ideológicas, anti-intelectualistas al conceder un valor a los elementos irracionales de la vida, han permitido estimar de un modo más justo a las "razas de color" antes despreciadas. Respecto al problema biológico del mestizaje, es todavía una cuestión tan controvertida, que no se puede concluir nada sobre su influencia en el mejoramiento o degeneración de las razas.

Las reacciones contrarias al sentimiento de inferioridad, y que prueban su existencia, son todos los movimientos que tienden a exaltar, de un modo exagerado, la personalidad individual o colectiva. Así, por ejemplo, el barón de Humboldt creó el mito de que *México es el país más rico del mundo,* el cual, en vez de aprovecharse como principio de acción práctica, se ha tomado como artículo de fe para halagar la vanidad patriótica y ocultar la miseria real. Debe considerarse también como una reacción contra el sentimiento de inferioridad el idealismo utópico de los mexicanos libres, que pretende implantar en el país un sistema político con todas las perfecciones modernas, sin tener en cuenta las posibilidades efectivas del medio ambiente. Los fracasos de la historia mexicana en el siglo XIX no se deben a una interna deficiencia de la raza, sino a la excesiva ambición de las minorías dirigentes, que, obcecadas por planes fantásticos de organización nacional, pasaban por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano. La realidad, al comenzar la independencia, era ésta: una raza heterogénea, dividida geográficamente por la extensión del territorio. Una masa de población miserable e inculta; pasiva e indiferente como el indio, acostumbrada a la mala vida; una minoría dinámica y educada, pero de un individualismo exagerado por el sentimiento de inferioridad, rebelde a todo orden y disciplina. El problema más urgente era entonces el económico y el de educación, mientras que el problema político era secundario.

Sin embargo, se ataca exclusivamente a este último con un idealismo ciego por completo a los datos de la experiencia. El mexicano es idealista, porque el idealismo exalta la idea que tiene de su personalidad. El fin de su acción, como individualista que es, no está en la obra misma, sino en la afirmación del individuo. Y cuando la realidad se opone de modo invencible a la verificación de sus proyectos, antes de renunciar a sus fines, deriva inconscientemente su esfuerzo hacia el plano de la ficción. Así, aunque de un modo ilusorio, queda satisfecho el impulso de afirmar la individualidad. Estas últimas ideas completan la teoría del *mimetismo* mexicano, bosquejada al comenzar este ensayo.

LA INFLUENCIA DE FRANCIA EN EL SIGLO XIX

LOS INTELECTUALES DE LA INDEPENDENCIA

Después de haber señalado los males causados por la imitación, ocurre preguntarse si su reiterado ejercicio no habrá beneficiado, al cabo de los años, a la cultura mexicana. Por su naturaleza misma, la imitación ha reproducido siempre las formas externas de la cultura, poniendo en contacto dos superficies: la del espíritu y la de la cultura. Pero, ¿no habrá llegado alguna vez el individuo hasta los principios básicos en que se apoya la cultura? Y a su vez, ¿ésta no habrá penetrado hasta el centro del alma mexicana? Es indudable que ambas cosas han sucedido. El tipo de hombre que se adueña de la situación en el siglo pasado, es el mestizo. Su pasión favorita es la política. La norma de su actividad es la imitación irreflexiva. El país que admira con entusiasmo, es Francia, a la que considera como el arquetipo de la civilización moderna. Cuando lo que interesa reproducir de ésta es objeto de una intensa pasión, se incorpora sustancialmente en el alma por efecto de la alta temperatura afectiva. Francia llamó la atención de los mexicanos por sus ideas políticas, a través de las cuales el interés se generaliza a toda la cultura francesa. La pasión política actuó en la asimilación de esta cultura, del mismo modo que antes la pasión religiosa en la asimilación de la cultura española. Lo que comenzó por ser un sacrificio externo, se convirtió en una segunda naturaleza. Lo artificial en nuestra historia, sin duda, que está condicionado por algo que no es artificial. Francia no era en el siglo XIX el país más avanzado en política. El lugar de vanguardia lo ocupaba Inglaterra. ¿Por qué entonces los mexicanos eligieron a Francia como modelo? Si no hubiera existido una predisposición psíquica en el mexicano para comprender la cultura francesa, no se hubiera despertado por ella interés de ninguna especie. ¿Y cuáles son esas afinidades entre el mexicano y el francés? El espíritu revolucionario de Francia ofrece a la juventud avanzada de México los principios necesarios para combatir el pasado. Contra la opresión política, el liberalismo; contra el Estado monárquico, la república democrática; contra el clericalismo, el jacobinismo y el laicismo. El grupo más inteligente y activo de la sociedad mexicana se propone utilizar la ideología francesa como arma para destruir las viejas instituciones.

Durante el reinado de Carlos III en España, las colonias americanas recibieron algunos beneficios. Comunicaciones rápidas para las transacciones comerciales, a las que se debe también la penetración de algunas

ideas nuevas. El rey Carlos III fomentó la educación elemental y superior en México. Florecieron entonces los colegios oficiales y particulares, entre éstos el de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande, que, dirigido por un distinguido filósofo, el doctor Gamarra, tenía:

> Un plan de estudios al nivel de los seguidos en Europa en los establecimientos de más nombradía y este plantel fue el primero en México en donde se dio un curso completo de filosofía moderna, relegando al olvido la aristotélica para reemplazarla por la cartesiana. Este precursor ideológico de nuestra emancipación exhortó a la juventud de aquella época con ardoroso estilo a dedicarse al estudio de las matemáticas como base de una educación científica; y con la publicación de su notabilísima obra *Errores del entendimiento humano,* combatió los vicios y las preocupaciones sociales de aquel entonces y marcó la senda que seguirían más tarde el "Pensador Mexicano" y el "Payo de Rosario". En esta obra de preparación y de transformación social, imposible olvidar a los jesuitas criollos: Clavijero, Abad, Alegre, Guevara y tantos otros, que en los colegios de la Compañía esparcían las nuevas ideas para disponer el advenimiento de la independencia.[5]

Este magno acontecimiento de nuestra historia fue, pues, preparado por los "intelectuales" de la Nueva España, que eran casi siempre clérigos. El Real y Pontificio Seminario de México fue un foco de insurrección. Un seminarista, Pastor Morales, fue procesado en la Inquisición por su devoción a los enciclopedistas franceses. Son curiosos algunos pasajes del extracto del proceso, citados en la obra antes mencionada, y que nos permitimos transcribir: "Cierto sujeto natural de esta América, como de veinticinco años de edad, colegial en los colegios de esta corte, ha estudiado la filosofía moderna y sagrada teología, en que ha salido aventajado por su sobresaliente talento; es entregado a los poetas latinos, con particularidad a Terencio, Horacio y Metastasio y otros libros franceses modernos de cuya lectura tomó sumo gusto; y tedio a las materias escolásticas de teología y también lo ha precipitado a pensar y hablar con libertad y abandono; se tiene por singular, erudito y culto, y es de un profundo silencio y suave elocuencia; ha dicho y hecho lo siguiente:

1º) Este sujeto se ha manifestado, en muchas conversaciones, apasionado de los franceses, principalmente en puntos de libertad e independencia, defendiendo y aprobando el sistema republicano y la muerte de Luis XVI, rey de Francia y ha dicho también, hablando de la autoridad de los pueblos, que cuando el rey no cumple, su gobierno era el más inútil para la felicidad de los pueblos, en cuyo caso defiende la autoridad de los pueblos..." Se le acusa, además, de la lectura de libros prohibidos

[5] Nicolás Rangel, *Preliminar a los precursores ideológicos de la Independencia,* 1789-1794. México, 1929, publicaciones del Archivo General de la Nación.

y profesión de los principios de los nuevos filósofos liberales, como Voltaire, Rousseau y D'Alembert. Hay una multitud de casos semejantes a éste, que es bastante para ilustrar de un modo típico el papel de los sentimientos en el afrancesamiento de nuestro espíritu.

La comprensión rápida de las ideas francesas en México proviene, además, de que entre nuestro país y Francia existe la afinidad del espíritu latino. México se latiniza por la doble influencia de la Iglesia católica y la legislación romana. Los estudios que pueden hacerse durante la colonia en colegios y universidades, se agrupan alrededor de tres disciplinas fundamentales: la filosofía, la teología y el derecho. Y entre las profesiones liberales no cabe elección más que entre estas dos: la de cura o la de abogado. Desde aquel tiempo, personaje más autorizado ante el pueblo, después del cura, es el abogado, o "licenciado", como se le llama en México. La ley adquiere entonces el prestigio de un fetiche intocable; pero como la movilidad de la vida no se deja apresar dentro de fórmulas rígidas, rompe a cada momento la legalidad, dando la impresión de una conducta incongruente. Este rasgo no es exclusivo de la vida mexicana, sino general a toda la América Latina, como puede apreciarse leyendo el siguiente pasaje de un conocido escritor francés:

> Nunca he oído hablar tanto de Constitución —dice André Siegfried— como en esos países en donde la Constitución se viola todos los días. Eminentes juristas discuten seria y concienzudamente la significación de los textos de los cuales los políticos se burlan, y si uno sonríe, los doctores apuntan con el dedo los artículos que son la garantía del derecho. La ley no tiene majestad sino en las palabras.[6]

Nuestra raza ha adquirido todas las cualidades y defectos del espíritu latino. F. García Calderón, el Tocqueville de la América Latina, como le llama André Siegfried, se pregunta en uno de los más interesantes capítulos de su libro, si los americanos somos de raza latina, y se contesta afirmativamente.

> Las cualidades y defectos del espíritu clásico se revelan en la vida americana: el idealismo tenaz que desdeña a menudo la conquista de lo útil, las ideas de humanidad, de igualdad, de universalidad, no obstante la variedad de razas, el culto de la forma, la vivacidad y la inestabilidad latinas, la fe en las ideas puras y en los dogmas políticos, se encuentran en estas tierras de ultramar al lado de la inteligencia brillante y superficial, del jacobinismo y de la facilidad oratoria. El entusiasmo y el optimismo son también cualidades iberoamericanas.
>
> Estas repúblicas no están al abrigo de ninguna de las debilidades ordinarias a las razas latinas. El Estado es omnipotente, las profesiones liberales están excesivamente desarrolladas, el poder de la burocracia

[6] *Amerique Latine*, pág. 100.

se hace inquietante. El carácter de sus ciudadanos es débil, inferior a su imaginación y a su inteligencia; las ideas de unión, el espíritu de solidaridad, luchan contra la indisciplina innata de la raza. Falta la vida interior a estos hombres dominados por las solicitaciones del exterior, por el tumulto de la política; no se encuentra entre ellos ni grandes líricos ni grandes místicos. Frente a las realidades vulgares, ellos levantan su individualismo exasperado.

LA CULTURA FRANCESA

La cultura francesa representa, en los tiempos modernos, la supervivencia del espíritu clásico. Ella se ha formado con los extractos más sutiles de Grecia, Roma, y la Italia del Renacimiento, cuya tradición prolonga hasta nuestros días. El conocimiento de esa cultura en sus lineamientos esenciales nos ayudará a comprender la atracción que Francia ha ejercido sobre la América hispana.[7] Francia adquirió su fisonomía latina en el tiempo que media entre César y Carlo Magno. Se produjo entonces un proceso de romanización del espíritu galo. Cuando los francos invadieron la Galia bajo Clovis, como no tenían nada que oponer a la cultura galorromana, se adaptaron a ella y la asimilaron. "Si la conquista de César tuvo por consecuencia la romanización de la Galia, la conquista de Clovis provocó una romanización de los francos." La historia posterior de la cultura francesa no hace sino proseguir en el mismo sentido el proceso de asimilación del espíritu latino.

Los atributos que constituyen la esencia de la cultura francesa adquieren sus contornos definitivos en el "gran siglo" alrededor de la figura deslumbrante de Luis XIV. De entonces data el clasicismo francés, que no es un estilo de imitación. En el arte, la arquitectura, la poesía, el arte de los jardines, se manifiesta la misma tendencia estética de dominar los desbordamientos de la fantasía dentro de normas racionales. Así aparece el rasgo característico de la cultura francesa, que consiste, según Curtius, en hacer obra universal en medio de las realidades nacionales y a través de ellas. Es la tradición latina la que ha impreso en aquella cultura su racionalismo, su precisión formal, su ordenamiento lógico, su universalidad.

El acervo cultural de Francia no está compuesto por visiones geniales del mundo, que superan el nivel de la comprensión común. Francia, dice Curtius, es una "terre du milieu"; la literatura es también una "literature du milieu". "Lo que la distingue no es ni la altura de una inspiración constantemente mantenida en las cimas, ni la profundidad de su sentimiento cósmico. Es el equilibrio armonioso que sabe establecer entre las

[7] Seguimos en nuestra exposición al escritor alemán Ernest Robert Curtius, que ha hecho recientemente un estudio magistral sobre el genio y la civilización francesa. *Essay sur la France*. Ed. Grasset, 1932. También S. Madariaga. *Franceses, ingleses, españoles*. Espasa-Calpe.

regiones templadas del espíritu." La cultura francesa contiene un tipo medio de valores que todo francés puede considerar como suyos, y participar de ellos. Solamente que el francés no concibe su cultura *francesa,* sino como una cultura universal, destinada a todos los hombres. Al subrayar este rasgo, se hace claro que la penetración de la cultura francesa en México obedece también a cierto impulso de propaganda que es inherente a ella misma, y que, por otra parte, encontró en nuestro país un terreno propicio.

Como la cultura francesa no se sale fuera de lo ordinario y se ha formado como continuación del humanismo del Renacimiento, es, entre las culturas modernas, la de contenido más humano, y su literatura, por ejemplo, es un "discurso continuo sobre el hombre". Para un francés, la palabra cultura no connota solamente obras espirituales, sino cierto ordenamiento de la vida entera dentro de normas racionales. La cultura puede encontrarse también en los más humildes actos del hombre, como la comida, la conversación, el amor, etcétera.

Del sentido "humanista" de la cultura francesa se deriva cierto valor "útil" que estriba en la posibilidad de ser aplicada a servir prácticamente al hombre. Esa "utilidad" es una de las virtudes que la han hecho atractiva para los hispanoamericanos. Se ha dicho con verdad, que en la América hispana sólo se arraigan las ideas que tengan una posible aplicación política o social. Recordemos a este respecto el caso del positivismo, que se aclimata en México por su valor político, como una teoría favorable al liberalismo y jacobinismo. Ciertas "afinidades electivas" de los mexicanos se explicarán si comparamos lo anterior con el siguiente pasaje de Curtius referente a la filosofía: "La mayoría de la nación francesa no se ha interesado por la filosofía hasta el día en que ésta, abandonando el terreno de la abstracción pura, se ha presentado como un conjunto de conocimientos que tienen por objeto la vida humana y el mundo, como palanca favorable a la emancipación política, como anuncio de formas sociales nuevas; en fin, como una aliada de la ciencia" (página 160).

El conde Keyserling ha publicado recientemente un volumen farragoso, las *Meditaciones sudamericanas,* en donde encontramos muy buenas observaciones sobre el carácter y la vida hispanoamericanos, obscurecidas por una nube de fantasías metafísicas. El extracto valioso del libro, exento de la escoria con que al autor lo ha hinchado inútilmente, se encuentra en un pequeño artículo que con el título de "Perspectivas sudamericanas" se publicó antes de las "Meditaciones" en la revista argentina *Sur.* Debemos entender la palabra "sudamericano" en el sentido europeo, que incluye a todos los países que están al sur de los Estados Unidos. El mismo Keyserling, en las "Meditaciones", alude frecuentemente a México, de suerte que estamos autorizados a considerar que las ideas del filósofo alemán son válidas también para nuestro país. Observa Keyserling que lo que caracteriza la atmósfera psíquica de Sudamérica, es "la síntesis

de lo primordial y lo refinado". Aquí, esta idea nos importa solamente por la relación que guarda con nuestro tema de la cultura francesa. Ella nos hace comprender lo aparentemente inexplicable. Que países recién llegados a la civilización sean sensibles a un estilo de tonos delicados, que para formarse ha requerido un largo proceso histórico en Francia. Pero es verdad que el hispanoamericano, sobre todo el habitante de las mesetas, tiene el refinamiento apuntado por Keyserling, y por eso ha podido captar el sentido de los matices que es propio de la forma artística francesa. Y existe también, en el estilo más moderno de ésta, una sensualidad, tal vez de origen mediterráneo, que se acomoda fácilmente con nuestra sensualidad tropical.

No obstante que en el curso del siglo XIX se hace sentir en la vida americana la influencia sajona, puede aseverarse que el esfuerzo de los mexicanos por adquirir una cultura científica, artística, filosófica y literaria, se encuentra bajo el signo de Francia. La máxima ascensión de este influjo espiritual se registra durante la era porfiriana, en que las clases cultas vestían a la moda de París, seguían sus buenas y malas costumbres; los "científicos", y los ricos que no lo eran, al construir sus casas ponían en el remate una mansarda, aunque en México nunca caiga nieve. El conocimiento de la lengua francesa era condición *sine qua non* para ser clasificado como persona culta. La saturación de la atmósfera mexicana de ideas francesas, hasta impedir la visión de las realidades vernáculas, provoca una fuerte reacción en la que se expresa la inconformidad mexicana por el predominio de la cultura europea.

PSICOANÁLISIS DEL MEXICANO

"¿Qué dosis de verdad puede soportar el hombre?" Esta interrogación de Nietzsche viene a nuestra mente al terminar estas notas, y nos mueve a prevenir al lector sobre el contenido del presente capítulo, que es una exposición cruda, pero desapasionada, de lo que a nuestro parecer constituye la psicología mexicana. Sería abusar de nuestra tesis deducir de ella un juicio deprimente para el mexicano, pues no lo hacemos responsable de su carácter actual, que es el efecto de un sino histórico superior a su voluntad. No es muy halagador sentirse en posesión de un carácter como el que se pinta más adelante, pero es un alivio saber que se puede cambiarlo como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado, y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico, del cual, a nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos. No se trata, pues, de una autodenigración más, ni tampoco de un prurito de hablar de cosas desagradables con el solo fin de *epater les burgeois*.

Somos los primeros en creer que ciertos planos del alma humana deben quedar inéditos cuando no se gana nada con exhibirlos a la luz del día. Pero en el caso del mexicano, pensamos que le es perjudicial ignorar su carácter cuando éste es contrario a su destino, y la única manera de cambiarlo es precisamente darse cuenta de él. La verdad, en casos como éste, es más saludable que vivir en el engaño. Adviértase que en nuestro ensayo no nos limitamos a describir los rasgos más salientes del carácter mexicano, sino que ahondamos hasta descubrir sus causas ocultas, a fin de saber cómo cambiar nuestra alma.

El objeto de este trabajo no es criticar a los mexicanos con una intención maligna; creemos que a todo mexicano le está permitido analizar su alma y tomarse la libertad de publicar sus observaciones, si tiene la convicción de que éstas, desagradables o no, serán provechosas a los demás, haciéndoles comprender que llevan en su interior fuerzas misteriosas que, de no ser advertidas a tiempo, son capaces de frustrar sus vidas. Los hombres no acostumbrados a la crítica creen que todo lo que no es elogio va en contra de ellas, cuando muchas veces elogiarlos es la manera más segura de ir en contra de ellos, de causarles daño.

Ya otros han hablado antes del sentido de inferioridad de nuestra raza, pero nadie, que sepamos, se ha valido sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter. Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano. Debe suponerse la existencia de un complejo de infe-

rioridad en todos los individuos que manifiestan una exagerada preocupación por afirmar su personalidad; que se interesan vivamente por todas las cosas o situaciones que significan poder, y que tienen un afán inmoderado de predominar, de ser en todo los primeros. Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza. Pero este sentimiento no actúa de modo sensible en el carácter mexicano, sino al hacerse independiente, en el primer tercio de la centuria pasada.[8]

Se ha creído innecesario fundar esta interpretación acumulando documentos. Si el lector se interesa honradamente en la cuestión y acoge estas ideas de buena voluntad, encontrará en sus propias observaciones los datos para comprobarlas. Antes de hacer una descripción anecdótica de la vida mexicana, hemos querido establecer cómo funciona en general el alma del individuo, cuáles son sus reacciones habituales y a qué móviles obedecen.

No hay razón para que el lector se ofenda al leer estas páginas, en donde no se afirma que el mexicano sea inferior, sino que *se siente inferior,* lo cual es cosa muy distinta. Si en algunos casos individuales el sentimiento de inferioridad traduce deficiencias orgánicas o psíquicas reales, en la mayoría de los mexicanos es una ilusión colectiva que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada. Lo invitamos, pues, a penetrar en nuestras ideas con entera ecuanimidad. Si no obstante estas aclaraciones, el lector se siente lastimado, lo lamentamos sinceramente, pero confirmaremos que en nuestros países de América existe, como dice Keyserling, "un primado de la susceptibilidad"; y así su reacción de disgusto sería la más rotunda comprobación de nuestra tesis.

EL "PELADO"

Para descubrir el resorte fundamental del alma mexicana fue preciso examinar algunos de los grandes movimientos colectivos. Platón sostenía

[8] "Los pueblos jóvenes por su lado —dice Keyserling— no tienen el espíritu concentrado y crítico. Son espiritualmente pasivos, como todos los seres jóvenes; son infinitamente sugestionables y soportan mala crítica, por debilidad fisiológica y moral al mismo tiempo: están constantemente perturbados por un sentimiento de inferioridad." *L'Avenir de l'Esprit Europeen,* p. 28. Edición del Instituto de Cooperación intelectual. 1934.

que el Estado es una imagen agrandada del individuo. A continuación demostraremos que, en efecto, el mexicano se comporta en un mundo privado lo mismo que en la vida pública.

La psicología del mexicano es resultante de las reacciones para ocultar un sentimiento de inferioridad. En el primer capítulo de este libro se ha explicado que tal propósito se logra falseando la representación del mundo externo, de manera de exaltar la conciencia que el mexicano tiene de su valor. Imita en su país las formas de civilización europea, para sentir que su valor es igual al del hombre europeo y formar dentro de sus ciudades un grupo privilegiado que se considera superior a todos aquellos mexicanos que viven fuera de la civilización. Pero el proceso de ficción no puede detenerse en las cosas exteriores, ni basta eso para restablecer el equilibrio psíquico que el sentimiento de inferioridad ha roto. Aquel proceso se aplica también al propio individuo, falseando la idea que tiene de sí mismo. El psicoanálisis del mexicano, en su aspecto individual, es el tema que ahora abordaremos.

Para comprender el mecanismo de la mente mexicana, la examinaremos en un tipo social en donde todos sus movimientos se encuentran exacerbados, de tal suerte que se percibe muy bien el sentido de su trayectoria. El mejor ejemplar para estudio es el "pelado" mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional. No hablaremos de su aspecto pintoresco, que se ha reproducido hasta el cansancio en el teatro popular, en la novela y en la pintura. Aquí sólo nos interesa verlo por dentro, para saber qué fuerzas elementales determinan su carácter. Su nombre lo define con mucha exactitud. Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular. El "pelado" pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo. La vida le ha sido hostil por todos lados, y su actitud ante ella es de un negro resentimiento. Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve. Sus explosiones son verbales, y tienen como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo. Ha creado un dialecto propio cuyo léxico abunda en palabras de uso corriente a las que da un sentido nuevo. Es un animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás, haciéndole creer que es más fuerte y decidido. Tales reacciones son un desquite ilusorio de su situación real en la vida, que es la de un cero a la izquierda. Esta verdad desagradable trata de asomar a la superficie de la conciencia, pero se lo impide otra fuerza que mantiene dentro de lo inconsciente cuanto puede rebajar el sentimiento de la valía personal. Toda circunstancia exterior que pueda hacer resaltar el sentimiento de menor valía, provocará una reacción violenta del individuo con la mira de sobreponerse a la depresión. De aquí una constante irrita-

bilidad que lo hace reñir con los demás por el motivo más insignificante. El espíritu belicoso no se explica, en este caso, por un sentimiento de hostilidad al género humano. El "pelado" busca la riña como un excitante para elevar el tono de su "yo" deprimido. Necesita un punto de apoyo para recobrar la fe en sí mismo, pero como está desprovisto de todo valor real, tiene que suplirlo con uno ficticio. Es como un náufrago que se agita en la nada y descubre de improviso una tabla de salvación: la virilidad. La terminología del "pelado" abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida para considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina. En sus combates verbales atribuye al adversario una femineidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino. Con este ardid pretende afirmar su superioridad sobre el contrincante.

Quisiéramos demostrar estas ideas con ejemplos. Desgraciadamente, el lenguaje del "pelado" es de un realismo tan crudo, que es imposible transcribir muchas de sus frases más características. No podemos omitir, sin embargo, ciertas expresiones típicas. El lector no debe tomar a mal que citemos aquí palabras que en México no se pronuncian más que en conversaciones íntimas, pues el psicólogo ve, a través de su vulgaridad y grosería, otro sentido más noble. Y sería imperdonable que prescindiera de un valioso material de estudio por ceder a una mal entendida decencia de lenguaje. Sería como si un químico rehusara analizar las substancias que huelen mal.

Aun cuando el "pelado" mexicano sea completamente desgraciado, se consuela con gritar a todo el mundo que tiene "muchos huevos" (así llama a los testículos). Lo importante es advertir que en este órgano no hace residir solamente una especie de potencia, la sexual, sino toda clase de potencia humana. Para el "pelado", un hombre que triunfa en cualquier actividad y en cualquier parte, es porque tiene "muchos huevos". Citaremos otra de sus expresiones favoritas: "Yo soy tu padre", cuya intención es claramente afirmar el predominio. Es seguro que en nuestras sociedades patriarcales el padre es para todo hombre el símbolo del poder. Es preciso advertir también que la obsesión fálica del "pelado" no es comparable a los cultos fálicos, en cuyo fondo yace la idea de la fecundidad y la vida eterna. El falo sugiere al "pelado" la idea del poder. De aquí ha derivado un concepto muy empobrecido del hombre. Como él es, en efecto, un ser sin contenido substancial, trata de llenar su vacío con el único valor que está a su alcance: el del macho. Este concepto popular del hombre se ha convertido en un prejuicio funesto para todo mexicano. Cuando éste se compara con el hombre civilizado extranjero y resalta su nulidad, se consuela del siguiente modo: "Un europeo —dice— tiene la ciencia, el arte, la técnica, etcétera, etcétera; aquí no tenemos nada de esto, pero... somos muy hombres". Hombres en la acepción zoológica de la palabra, es decir, un macho que disfruta de toda la potencia animal. El mexicano, amante de ser

fanfarrón, cree que esa potencia se demuestra con la valentía. ¡Si supiera que esa valentía es una cortina de humo!

No debemos, pues, dejarnos engañar por las apariencias. El "pelado" no es ni un hombre fuerte ni un hombre valiente. La fisonomía que nos muestra es falsa. Se trata de un *camouflage* para despistar a él y a todos los que lo tratan. Puede establecerse que, mientras las manifestaciones de valentía y de fuerza son mayores, mayor es la debilidad que se quiere cubrir. Por más que con esta ilusión el "pelado" se engañe a sí mismo, mientras su debilidad esté presente, amenazando traicionarlo, no puede estar seguro de su fuerza. Vive en un continuo temor de ser descubierto, desconfiando de sí mismo, y por ello su percepción se hace anormal; imagina que el primer recién llegado es su enemigo, y desconfía de todo hombre que se le acerca.

Hecha esta breve descripción del "pelado" mexicano, es conveniente esquematizar su estructura y funcionamiento mental, para entender después la psicología del mexicano.

I. El "pelado" tiene dos personalidades: una real, otra ficticia.

II. La personalidad real queda oculta por esta última, que es la que aparece ante el sujeto mismo y ante los demás.

III. La personalidad ficticia es diametralmente opuesta a la real, porque el objeto de la primera es elevar el tono psíquico deprimido por la segunda.

IV. Como el sujeto carece de todo valor humano y es impotente para adquirirlo de hecho, se sirve de un ardid para ocultar sus sentimientos de menor valía.

V. La falta de apoyo real que tiene la personalidad ficticia crea un sentimiento de desconfianza de sí mismo.

VI. La desconfianza de sí mismo produce una anormalidad de funcionamiento psíquico, sobre todo en la percepción de la realidad.

VII. Esta percepción anormal consiste en una desconfianza injustificada de los demás, así como una hiperestesia de la susceptibilidad al contacto con los otros hombres.

VIII. Como nuestro tipo vive en falso, su posición es siempre inestable y lo obliga a vigilar constantemente su "yo", desatendiendo la realidad.

La falta de atención por la realidad y el ensimismamiento correlativo, autorizan a clasificar al "pelado" en el grupo de los "introvertidos".

Pudiera pensarse que la presencia de un sentimiento de menor valía en el "pelado" no se debe al hecho de ser mexicano, sino a su condición de proletario. En efecto, esta última circunstancia es capaz de crear por sí sola aquel sentimiento, pero hay motivos para considerar que no es el único factor que lo determina en el "pelado". Hacemos notar aquí que éste asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad, creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano. Para corroborar que la nacionalidad crea también por sí un sentimiento de menor

valía, se puede anotar la susceptibilidad de sus sentimientos patrióticos y su expresión inflada de palabras y gritos. La frecuencia de las manifestaciones patrióticas individuales y colectivas es un símbolo de que el mexicano está inseguro del valor de su nacionalidad. La prueba decisiva de nuestra afirmación se encuentra en el hecho de que aquel sentimiento existe en los mexicanos cultivados e inteligentes que pertenecen a la burguesía.

EL MEXICANO DE LA CIUDAD

El tipo que vamos a presentar es el habitante de la ciudad. Es claro que su psicología difiere de la del campesino, no sólo por el género de vida que éste lleva, sino porque casi siempre en México pertenece a la raza indígena. Aun cuando el indio es una parte considerable de la población mexicana, desempeña en la vida actual del país un papel pasivo. El grupo activo es el otro, el de los mestizos y blancos que viven en la ciudad. Es de suponer que el indio ha influido en el alma del otro grupo mexicano, desde luego, porque ha mezclado su sangre con éste. Pero su influencia social y espiritual se reduce hoy al mero hecho de su presencia. Es como un coro que asiste silencioso al drama de la vida mexicana. Pero no por ser limitada su intervención deja de ser importante. El indio es como esas substancias llamadas "catalíticas", que provocan reacicones químicas con sólo estar presentes. Ninguna cosa mexicana puede substraerse a este influjo, porque la masa indígena es un ambiente denso que envuelve todo lo que hay dentro del país. Consideramos, pues, que el indio es el *hinterland* del mexicano. Mas por ahora no será objeto de esta investigación.

La nota del carácter mexicano que más resalta a primera vista, es la desconfianza. Tal actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. Se presenta haya o no fundamento para tenerla. No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principio. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser. Es casi su sentido primordial de la vida. Aun cuando los hechos no lo justifiquen, no hay nada en el universo que el mexicano no vea y juzgue a través de su desconfianza. Es como una forma *a priori* de su sensibilidad. El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su desconfianza no se circunscribe al género humano; se extiende a cuanto existe y sucede. Si es comerciante, no cree en los negocios; si es profesional, no cree en su profesión; si es político, no cree en la política. El mexicano considera que las ideas no tienen sentido y las llama despectivamente "teorías"; juzga inútil el conocimiento de los principios científicos. Parece estar muy seguro de su sentido práctico. Pero como hombre de acción es torpe, y al fin no da mucho crédito a la eficacia de los hechos. No tiene ninguna religión ni profesa ningún credo social

o político. Es lo menos "idealista" posible. Niega todo sin razón ninguna, porque él es la negación personificada.

Pero entonces, ¿por qué vive el mexicano? Tal vez respondería que no es necesario tener ideas y creencias para vivir... con tal de no pensar. Y así sucede, en efecto. La vida mexicana da la impresión, en conjunto, de una actividad irreflexiva, sin plan alguno. Cada hombre, en México, sólo se interesa por los fines inmediatos. Trabaja para hoy y mañana, pero nunca para después. El porvenir es una preocupación que ha abolido de su conciencia. Nadie es capaz de aventurarse en empresas que sólo ofrecen resultados lejanos. Por lo tanto, ha suprimido de la vida una de sus dimensiones más importantes: el futuro. Tal ha sido el resultado de la desconfianza mexicana.

En una vida circunscrita al presente, no puede funcionar más que el instinto. La reflexión inteligente sólo puede intervenir cuando podemos hacer un alto en nuestra actividad. Es imposible pensar y obrar al mismo tiempo. El pensamiento supone que somos capaces de esperar, y quien espera está admitiendo el futuro. Es evidente que una vida sin futuro no puede tener norma. Así, la vida mexicana está a merced de los vientos que soplan, caminando a la deriva. Los hombres viven a la buena de Dios. Es natural que, sin disciplina ni organización, la sociedad mexicana sea un caos en el que los individuos gravitan al azar como átomos dispersos.

Este mundo caótico, efecto directo de la desconfianza, recobra sobre ella, dándole una especie de justificación objetiva. Cuando el individuo se siente flotar en un mundo inestable, en que no está seguro ni de la tierra que pisa, su desconfianza aumenta y lo hace apresurarse por arrebatar al momento presente un rendimiento efectivo. Así, el horizonte de su vida se estrecha más y su moral se rebaja hasta el grado de que la sociedad, no obstante su apariencia de civilización, semeja una horda primitiva en que los hombres se disputaban las cosas como fieras hambrientas.

Una nota íntimamente relacionada con la desconfianza es la susceptibilidad. El desconfiado está siempre temeroso de todo, y vive alerta, presto a la defensiva. Recela de cualquier gesto, de cualquier movimiento, de cualquier palabra. Todo lo interpreta como una ofensa. En esto el mexicano llega a extremos increíbles. Su percepción es ya francamente anormal. A causa de la susceptibilidad hipersensible, el mexicano riñe constantemente. Ya no espera que lo ataquen, sino que él se adelanta a ofender. A menudo estas reacciones patológicas lo llevan muy lejos, hasta a cometer delitos innecesarios.

Las anomalías psíquicas que acabamos de describir provienen, sin duda, de una inseguridad de sí mismo que el mexicano proyecta hacia afuera sin darse cuenta, convirtiéndola en desconfianza del mundo y de los hombres. Estas transposiciones psíquicas son ardides instintivos para proteger al "yo" de sí mismo. La fase inicial de la serie es un com-

plejo de inferioridad experimentado como desconfianza de sí mismo, que luego el sujeto, para librarse del desagrado que la acompaña, objetiva como desconfianza hacia los seres extraños.

Cuando la psique humana quiere apartar de ella un sentimiento desagradable, recurre siempre a procesos de ilusión como el que se ha descrito. Pero en el caso especial que nos ocupa, ese recurso no es de resultados satisfactorios, porque el velo que se tiende sobre la molestia que se quiere evitar no la suprime, sino solamente la hace cambiar de motivación. El mexicano tiene habitualmente un estado de ánimo que revela un malestar interior, una falta de armonía consigo mismo. Es susceptible y nervioso; casi siempre está de mal humor y es a menudo iracundo y violento.

La fuerza que el mexicano se atribuye fundándose en su impulsividad, nos parece falsa. Desde luego, la verdadera energía consiste en gobernar inteligentemente los impulsos y a veces en reprimirlos. El mexicano es pasional, agresivo y guerrero por debilidad; es decir, porque carece de una voluntad que controle sus movimientos. Por otra parte, la energía que despliega en esos actos no está en proporción con su vitalidad, que, por lo común, es débil. ¿Cómo explicar entonces la violencia de sus actos? Solamente considerándola resultado de la sobreexcitación que le causa adentro el mismo desequilibrio psíquico.

Nuestro conocimiento de la psicología del mexicano sería incompleta si no comparásemos la idea que tiene de sí mismo con lo que es realmente. Hace un instante hablábamos de la fuerza que se atribuye el mexicano, lo cual nos hace suponer que tiene una buena idea de su persona. Sospechamos también que algunos lectores de este ensayo reaccionarán contra nuestras afirmaciones, buscando argumentos para no aceptarlas. Es que aquí nos hemos atrevido a descubrir ciertas verdades que todo mexicano se esfuerza por mantener ocultas, ya que sobrepone a ellas una imagen de sí mismo que no representa lo que es, sino lo que quisiera ser. Y, ¿cuál es el deseo más fuerte y más íntimo del mexicano? Quisiera ser un hombre que predomina entre los demás por su valentía y su poder. La sugestión de esta imagen lo exalta artificialmente, obligándolo a obrar conforme a ella, hasta que llega a creer en la realidad del fantasma que de sí mismo ha creado.

EL BURGUÉS MEXICANO

En esta última parte de nuestro ensayo nos ocuparemos del grupo más inteligente y cultivado de los mexicanos, que pertenece en su mayor parte a la burguesía del país. El conjunto de notas que configuran su carácter son reacciones contra un sentimiento de menor valía, el cual, no derivándose ni de una inferioridad económica, ni intelectual, ni social, proviene, sin duda, del mero hecho de ser mexicano. En el fondo,

el mexicano burgués no difiere del mexicano proletario, salvo que, en este último, el sentimiento de menor valía se halla exaltado por la concurrencia de dos factores: la nacionalidad y la posición social. Parece haber un contraste entre el tono violento y grosero que es permanente en el proletario urbano, y cierta finura del burgués, que se expresa con una cortesía a menudo exagerada. Pero todo mexicano de las clases cultivadas es susceptible de adquirir, cuando un momento de ira le hace perder el dominio de sí mismo, el tono y el lenguaje del pueblo bajo. "¡Pareces un pelado!", es el reproche que se hace a este hombre iracundo. El burgués mexicano tiene la misma susceptibilidad patriótica del hombre del pueblo y los mismos prejuicios que éste acerca del carácter nacional.

La diferencia psíquica que separa a la clase elevada de mexicanos de la clase inferior, radica en que los primeros disimulan de un modo completo sus sentimientos de menor valía, porque el nexo de sus actitudes manifiestas con los móviles inconscientes es tan indirecta y sutil, que su descubrimiento es difícil, en tanto que el "pelado" está exhibiendo con franqueza cínica el mecanismo de su psicología, y son muy sencillas las relaciones que unen en su alma lo inconsciente y lo consciente. Ya se ha visto que estriban en una oposición.

Es conveniente precisar en este lugar en qué consisten estos sentimientos de íntima deficiencia que irritan la psique del individuo provocando las reacciones que se han descrito. Son sentimientos que el individuo no tolera en su conciencia, por el desagrado y la depresión que le causan; y justamente por la necesidad de mantenerlos ocultos en lo inconsciente, se manifiestan como sensaciones vagas de malestar, cuyo motivo el individuo mismo no encuentra ni puede definir. Cuando logran asomarse a la conciencia asumen matices variados. Enumeremos algunos de ellos: debilidad, desvaloración de sí mismo (menor valía), sentimiento de incapacidad, de deficiencia vital. El reconocimiento que el individuo da a su inferioridad se traduce en una falta de fe en sí mismo.

El mexicano burgués posee más dotes y recursos intelectuales que el proletario para consumar de un modo perfecto la obra de simulación que debe ocultarle su sentimiento de inferioridad. Esto equivale a decir que el "yo" ficticio construido por cada individuo es una obra tan acabada y con tal apariencia de realidad, que es casi imposible distinguirla del "yo" verdadero.

Ocupémonos, desde luego, en definir con qué elementos realiza el mexicano su obra de ficción; o, en otras palabras, qué reacciones suscita su sentimiento de inferioridad. La operación consiste, en su forma más simple, en superponer a lo que se es la imagen de lo que se quisiera ser, y dar este deseo por un hecho. Unas veces, su deseo se limita a evitar el desprecio o la humillación, y después, en escala ascendente, encontraríamos el deseo de valer tanto como los demás, el de predominar entre ellos, y, por último, la voluntad de poderío.

La empresa de construir la propia imagen conforme a un deseo de superioridad, demanda una atención y un cuidado constante de uno mismo. Esto convierte a cada mexicano en un introvertido, con lo cual pierde correlativamente su interés como tal. Considera los hombres y las cosas como espejos, pero sólo toma en cuenta aquellos que le hacen ver la imagen que a él le gusta que reflejen. Es indispensable que otros hombres crean en esta imagen, para robustecer él su propia fe en ella. Así que su obra de fantasía se realiza con la complicidad social. No pretendemos nosotros afirmar que este fenómeno es propiedad exclusiva del mexicano. Ningún hombre normal, sea cual fuere su nacionalidad, podría vivir sin el auxilio de ficciones parecidas. Pero una cosa es aceptar pragmáticamente el influjo de una ficción, sabiendo que lo es, y otra cosa es vivirla sin caer en la cuenta de su mentira. Lo primero es el caso de poseer ideales o arquetipos como estimulantes para superar las resistencias y dificultades de la vida humana; mientras que lo segundo no significa propiamente vivir, sino hacerle una trampa a la vida. No cabría aplicar a esta actitud ningún calificativo moral, por no derivarse de un propósito consciente y deliberado. Los recientes descubrimientos de la psicología nos muestran que, no por ser ciego, el inconsciente carece de lógica, aun cuando ésta sea diversa de la racional. El mexicano ignora que vive una mentira, porque hay fuerzas inconscientes que lo han empujado a ello, y tal vez, si se diera cuenta del engaño, dejaría de vivir así.

Como el autoengaño consiste en creer que ya se es lo que se quisiera ser, en cuanto el mexicano queda satisfecho de su imagen, abandona el esfuerzo en pro de su mejoramiento efectivo. Es, pues, un hombre que pasa a través de los años sin experimentar ningún cambio. El mundo civilizado se transforma, surgen nuevas formas de vida, del arte y del pensamiento, que el mexicano procura imitar a fin de sentirse a igual altura de un hombre europeo; mas en el fondo, el mexicano de hoy es igual al de hace cien años, y su vida transcurre dentro de la ciudad aparentemente modernizada, como la del indio en el campo: en una inmutabilidad egipcia.

Podemos representarnos al mexicano como un hombre que huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio. Pero así no liquida su drama psicológico. En el subterráneo de su alma, poco accesible a su propia mirada, late la incertidumbre de su posición, y, reconociendo obscuramente la inconsistencia de su personalidad, que puede desvanecerse al menor soplo, se protege, como los erizos, con un revestimiento de espinas. Nadie puede tocarlo sin herirse. Tiene una susceptibilidad extraordinaria a la crítica, y la mantiene a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo. Por la misma razón, la autocrítica queda paralizada. Necesita convencerse de que los otros son inferiores a él. No admite, por lo tanto, superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento. Practica la maledicencia con una crueldad de

antropófago. El culto del *ego* es tan sanguinario como el de los antiguos aztecas; se alimenta de víctimas humanas. Cada individuo vive encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, resumando malignidad, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista.

Terminamos estas notas de psicología mexicana preguntándonos si acaso será imposible expulsar al fantasma que se aloja en el mexicano. Para ello es indispensable que cada uno practique con honradez y valentía el consejo socrático de "conócete a ti mismo". Sabemos hoy que no bastan las facultades naturales de un hombre para adquirir el autoconocimiento, sino que es preciso equiparlo de antemano con las herramientas intelectuales que ha fabricado el psicoanálisis. Cuando el hombre así preparado descubra lo que es, el resto de la tarea se hará por sí solo. Los fantasmas son seres nocturnos que se desvanecen con sólo exponerlos a la luz del día.

LA CULTURA CRIOLLA

Es rasgo característico de la psicología mexicana inventar destinos artificiales para cada una de las formas de la vida nacional. Es cierto que nuestro europeísmo ha tenido mucho de artificial, pero no es menos falso el plan de crear un mexicanismo puro. Nunca toma en cuenta el mexicano la realidad de su vida, es decir, las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir. El mexicano planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades que a su mente se presentan como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan la línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar. A esta fatalidad le llamamos destino. El mexicano es un hombre que durante años se ha empeñado sistemáticamente en contrariar su destino. Esa actitud lo llevó a sembrar en su tierra semillas que sólo en climas europeos pueden cultivarse y que aquí han crecido débiles y casi sin vida, como plantas de invernadero. Al fin se ha convencido de su fracaso, pero, sin comprender sus causas, lo atribuye a la cosa misma, es decir, a una dudosa quiebra de la cultura europea y no como sucede efectivamente, a un vicio interno de su psicología. Por lo tanto, al cambiar sus planes ha sustituido el objeto externo, pero el mecanismo psicológico sigue idéntico: es el artificio. Ahora se propone crear una cultura, una vida mexicana; utopía mayor que la otra, porque esto supone que se pueda sacar algo de la nada, a menos que se pretenda reinventar de nuevo todo el proceso de la cultura, comenzando por la era neolítica. Los últimos alardes de nacionalismo nos hacen temer que el mexicano sea ya en su intimidad psicológica un ser mixtificado, que a su naturaleza real, que desconoce, ha superpuesto una imagen falsa de sí mismo. La virtud que más urgentemente hay que aconsejar al mexicano actual, es la sinceridad, para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico.

El *europeísmo* ha sido en México una cultura de invernadero, no porque su esencia nos sea ajena, sino por la falsa relación en que nos hemos puesto con la actualidad de ultramar. Debemos aceptar que nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo. Una cultura no se elige como la marca de un sombrero. Tenemos sangre

europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral, y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera.

Si quitamos la fachada de europeísmo artificial que por cierto no recubre sino a un grupo reducido de hombres —como su influencia en la arquitectura afecta a barrios muy localizados de nuestras ciudades—, nos encontramos al verdadero núcleo de la vida mexicana, constituido especialmente por la clase media, cuya existencia total se desenvuelve conforme a tipos de vida europea. Aun cuando la mayoría de la población la compone el indio, su estado mental no le permite todavía desprenderse de la naturaleza, junto con la cual forma el ambiente de primitivismo que rodea al resto de la población. Por su calidad, la clase media ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la substancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría. En esta clase, los conceptos de familia, religión, moral, amor, etcétera, conservan el cuño europeo, modificado —aun empobrecido si se quiere— pero actuando como realidades vitales, de suerte que es justo considerarlos como una cultura media, asimilada a nuestra ubicación geográfica, que denominaremos *cultura criolla*. Este criollismo es pronunciado, sobre todo en los centros provincianos, menos propensos a desnaturalizarse con las modas extranjeras. Estos centros conservan en su espíritu, como en la cara de sus mujeres o en la arquitectura de sus ciudades, el perfil europeo integrado ya al paisaje de México. ¡Qué magnífico fermento espiritual sería para contrarrestar el influjo despersonalizador de la metrópoli materialista, si no fuera por el conservatismo, en el fondo una inercia y pasividad que neutralizan las virtudes de provincia!

Sobre este *humus* de cultura genérica ha crecido una forma de selección, criolla también, que se ha realizado en una minoría de individualidades. Por modestas que resultaran dentro de la escala universal de valores, debemos reconocer que aquéllas representan nuestra única tradición de alta cultura. El mérito de algunos de estos hombres recae más bien en la persona misma que en su obra.

Por su calidad de hombres se han encumbrado al nivel más alto que el ser hispanoamericano puede alcanzar. No hubiera sido posible su engrandecimiento espiritual sin la alimentación de la cultura europea, que al darles una conciencia más honda de la vida, ha ligado más estrechamente sus intereses ideales al suelo nativo. Casi todos ellos han tenido una significación social de radio más o menos amplio como educadores, como guías y aun como personalidades ejemplares. Sus concien-

cias esclarecidas han sido de vez en cuando relámpagos en los obscuros destinos de la América hispana. Se ha considerado hasta hoy que la génesis de estos hombres es inexplicable dentro de la atmósfera enrarecida del Nuevo Mundo y se les tiene por frutos distantes del influjo europeo. No se ha reflexionado nunca que este influjo sería nulo, si una predisposición adquirida en el suelo propio no se adelantara a recibirlo. De aquellas figuras se ha visto solamente un lado, su tendencia anárquica, su individualismo solitario, que parece hacerlas irreductibles a un ciclo de cultura. Sin embargo, desde el punto de vista del *criollismo*, todas estas figuras heterogéneas podrán acomodarse dentro de un conjunto articulado. No se ha definido hasta hoy la cultura criolla, por tener una existencia atmosférica presente en todas partes, pero invisible por su transparencia.

El motivo vital que, al coordinar nuestra actividad psíquica desde la conquista, le da categoría de cultura, es la religiosidad. Téngase en cuenta que la idea de un todo unificado no excluye la lucha de principios opuestos; lo que se requiere es que los conflictos se polaricen hacia un punto único. Con otras palabras, se puede decir que la historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por la del indio o del conquistador español, desembocamos en razas de una religiosidad exaltada. Los pioneros de la cultura en México fueron los monjes que vinieron en misión. La voluntad religiosa española quedó enérgicamente plasmada en la arquitectura que dieron a nuestras ciudades. Casi siempre se levantó la iglesia en el centro de la ciudad, o en su vértice cuando se recuesta en la convexidad de un cerro, para que desde cualquier punto de su área o fuera de ella las torres nos apunten al cielo. De lejos, lo primero que aparece de toda pequeña ciudad mexicana es el campanario y la cúpula de la iglesia, cuya silueta extiende sus líneas lateralmente, como para dar un sentido de totalidad arquitectural al caserío disperso. No sólo es la iglesia el centro geométrico de la ciudad, sino que ante su portada se abre en un gran espacio la "plaza de armas", verdadero corazón de la vida civil, porque como allí está "el mercado", el "palacio de gobierno" y el jardín, afluye y refluye en ese lugar la actividad política y religiosa, el comercio y aun todas las formas de divagación. Simplemente por el tamaño, parece que sólo la iglesia tiene autoridad para presidir aquel hormiguero humano, aun cuando muchas veces es el edificio más importante por su belleza. Material o idealmente, la iglesia queda siempre en un vértice.

Toda cultura se edifica siempre sobre un sentido religioso de la vida. Este sentimiento es el foco enérgico que alienta el esfuerzo creador. Quizá la cultura europea no hubiera prendido en América si entre los soldados que vinieron a conquistarla no se hallaran algunos religiosos poseídos de un afán evangelizador. Cronológicamente, aparecen primero las obras culturales en relación directa con la vida religiosa o aun for-

mando parte de ella. Así en México surge el arte de las iglesias como expresión inicial de la cultura criolla. Los lineamientos generales de este arte estaban trazados por Europa, pero es casi un símbolo que vinieran a realizarse con piedras del suelo mexicano que la mano del indio labraba y ensamblaba, interpretando en ocasiones a su modo los motivos ornamentales. Primero fue el estilo franciscano, de una sencillez ascética, construido en ángulos y líneas rectas que imprimen a la silueta del templo un sello militar de fortaleza. Sus masas geométricas, de aristas cortantes, son la expresión de una enérgica masculinidad casi agresiva, que levantó estas torres en los parajes solitarios para dominar la selva. Con el tiempo esta dureza primitiva se ablanda cuando la iglesia se rodea de un contorno ciudadano, y una imaginación desbordada rompe la disciplina ascética para generar una arquitectura nacional barroca, en donde se refleja una vida más pacífica y más mundana. Como lenguaje del sentido religioso, la arquitectura criolla fue un arte viviente que en el acto se incorporó al nuevo mundo. Desde un plano puramente estético, hoy sentimos que, al lado de las construcciones coloniales, otros estilos posteriormente importados del extranjero están fuera de lugar.

Son los seminarios el órgano de la educación mexicana desde la colonia hasta fines de la centuria pasada. Los sacerdotes son, para bien o para mal, los directores de la conciencia popular. A través del seminario, con el griego y el latín, cultívanse en México las humanidades, encauzando la formación intelectual de varias generaciones en las normas de la cultura mediterránea.[9] Es evidente que el tipo de enseñanza entonces impartido llevaba un considerable retraso respecto al momento europeo correspondiente. Sin embargo, ni la Universidad Pontificia ni los colegios que formaban parte del monopolio pedagógico de la Iglesia eran impermeables a las ideas modernas, que se filtraban misteriosamente a través de las censuras oficiales y eclesiásticas. El fragor de la Revolución Francesa había sido demasiado resonante para que no se escuchará dentro de los claustros académicos. Los primeros caudillos de nuestra guerra de independencia eran sacerdotes.

La fase negativa de la religiosidad en México se inicia en cuanto entra la segunda mitad del siglo pasado. Es el comienzo dramático del liberalismo con la revolución de Reforma, cuyo resultado fue la constitución y la educación laicas. Los políticos que agitaron y legislaron el movimiento, con encendida pasión jacobina, eran intelectuales de mentalidad escolástica. Lo que no es retórica en sus polémicas anticlericales, es dialéctica de estilo seminarista.

Desde entonces quedó legalmente destruido el poder temporal de la Iglesia, aunque el influjo efectivo de ese poder sólo mucho tiempo des-

[9] Alfonso Reyes el *Discurso por Virgilio* (Ed. «Contemporáneos»), de donde tomamos las siguientes líneas. «El espíritu mexicano está en el color que el agua latina, tal como ella llegó ya hasta nosotros, adquirió aquí en nuestra casa, al correr durante tres siglos, lamiendo las arcillas rojas de nuestro suelo».

pués ha sufrido una mengua real. ¿Puede decirse otro tanto de la religiosidad como factor psicológico en la conducta mexicana? En los mismos librepensadores que consumaron la Reforma, el tono de sus negaciones tiene la alta temperatura del sentimiento religioso, sólo que con signo contrario. Queremos decir que la psicología del jacobino no es la de un hombre idealmente emancipado de la religión, sino un caso de ese fenómeno paradójico que ha explicado hoy la escuela psicoanalítica por los sentimientos "ambivalentes". Como las armas con que lucharon los librepensadores del 57 fueron más bien la retórica que la filosofía —ellos actuaban como políticos, no como intelectuales—, no dejaron un sistema de ideas en que pudiera verse, como en el vidrio despulido de un aparato fotográfico, la proyección invertida del sentimiento religioso. No bastan su "igualitarismo", cierto vago "humanitarismo", aun su actitud racionalista —eco americano retrasado de la "ilustración" francesa—, para reconstruir la imagen del mundo que tuvieron aquellos hombres. Si algún concienzudo historiador de las ideas mexicanas llegara a reunir alguna vez sus pensamientos fragmentarios adivinando los datos que faltan para dar forma al concepto jacobino de la vida, no sería remoto que descubriera cómo su morfología es la de un catolicismo abstracto sin Dios, ni iglesia, ni dogmas.

Las religiones tienen, como todo organismo vivo, una muerte natural que se debe a una lenta disolución de las creencias por medio de la crítica intelectual, que las encuentra inconciliables con un nuevo sentido de la vida. Cuando el sentimiento religioso se ha enfriado, las prácticas y ceremonias externas del culto se continúan por inercia social, como gestos mecánicos sin valor expresivo. Aparentemente la pasión religiosa va retirándose de la escena histórica de México y deja de ser el fuego central de la actividad de nuestro espíritu. El positivismo importado después de la Reforma, como sostén doctrinal de la educación laica, fue la filosofía que se juzgó más adecuada para extirpar las ideas religiosas. Barreda funda la escuela preparatoria, cuyo plan de estudios se ordena conforme a la clasificación de las ciencias de Comte, esperando que de sus aulas salga la juventud con un alma nueva. En efecto, la reforma educativa logró determinar un cambio de orientación muy sensible a la mente de nuestro país.

Si anonadar el poder material de la Iglesia fue una necesidad histórica inaplazable, tal vez no lo era destruir el sentimiento religioso, pero los acontecimientos externos repercutieron dentro de las conciencias como argumento contra la religión. Como los hechos no tenían la calidad espiritual necesaria para transformar de raíz los sentimientos, éstos quedaron sofocados nada más bajo su fuerza material. La religiosidad no estaba entonces destruida, aunque así lo creyera cada individuo, sino solamente reprimida en el inconsciente, a causa de inhibiciones externas obrando como prejuicios antirreligiosos. A nadie se le ha ocurrido hasta hoy estudiar los mecanismos complicados que ha engendrado la mente

mexicana, no obstante que es el único camino para concernos a nosotros mismos. La explicación que ahora damos de la irreligiosidad nos parece especialmente fecunda para entender muchas anormalidades psicológicas del mexicano actual. La vida religiosa no es un fenómeno transitorio del espíritu, sino función permanente y consustancial a su naturaleza. De manera que, cuando su impulso no es transferido conscientemente a otros objetos de la misma esfera espiritual, y aun más, cuando no se acepta su presencia, se convierte en una fuerza obscura que tergiversa la óptica de los valores y hace vivir al individuo en un mundo ilusorio, porque atribuye a su "yo" y a las cosas magnitudes falsas.[10] El positivismo fue incluido en los planes de educación mexicana con una intención antirreligiosa, y a raíz de su advenimiento, positivismo y liberalismo significaban la misma cosa. La doctrina en cuestión abunda ciertamente en puntos de vista favorables al propósito de los liberales; encontraban ahí un material que venía de molde para razonar sus negaciones, dándoles una apariencia científica y un prestigio de modernidad. Si en esta empresa pedagógica hubiera prevalecido el juicio filosófico sobre la pasión sectaria, se hubiese advertido pronto que el positivismo es, como crítica de la religión, poco satisfactorio, y muy inferior a ésta como sucedáneo, por su falta de sentido metafísico. Estas debilidades congénitas le impidieron obrar en México como corrosivo intelectual del sentimiento religioso, pero sí influyó mecánicamente como un prejuicio para reprimirlo. Encerrado aquel sentimiento en los sótanos del alma, su tensión se eleva y, buscando un escape, encuentra el de la superstición científica. A falta de una religión, las clases ilustradas endiosan la ciencia.

En cambio, el mismo sentimiento religioso transferido hacia arriba, ha dado un impulso idealista a los pensadores hispanoamericanos de fines del siglo XIX. El más notable de ellos fue José Enrique Rodó, la personalidad más completa y más representativa de la cultura criolla. El gran escritor uruguayo provenía también del positivismo francés, de Comte y Guyau, de Taine y Renan, pero su positivismo tuvo una amplitud y una nobleza renacentistas. Nadie como el genio de Rodó ha sabido asimilar la más refinada cultura europea a la sensibilidad de nuestra raza.[11] Por primera vez ésta adquiere conciencia de un sentido espiritual, que Rodó simboliza con el nombre de Ariel.

Si la juventud de América se estremeció al hechizo de su voz, era porque en sus palabras armoniosas se descubría a sí misma y encontraba las fórmulas alentadoras de sus más nobles anhelos.

El comedimiento, la luminosidad de su forma literaria, así como el

[10] Véase Jung, *Lo inconsciente.*

[11] «Rodó, con ser tan europeo, y precisamente por serlo, es el literato que encarna con mayor pureza la civilización que vamos aprendiendo, la mente que vamos asimilando. Es por esto en el sentido de un depurado casticismo, el escritor que mejor nos representa». *José Enrique Rodó,* por Gonzalo Zaldumbide, p. 13. «Revue Hispanique», New York. París. 1921.

helenismo, el cristianismo, la confianza en la razón que están contenidas en la obra, son las partículas que han integrado el espíritu mediterráneo. ¿Cómo pudo este espíritu propagarse a América? Nótese que los elementos enumerados arriba no son cosas que se aprenden en la escuela, sino más bien predisposiciones de la sensibilidad y el entendimiento, que ordenarán todo cuanto el individuo vaya aprendiendo, conforme a ciertos tipos invariables de representación. Estas modalidades que dan al alma su carácter, sólo puede troquelarlas un poder espiritual como la Iglesia católica, actuando de un modo permanente de generación en generación, como una atmósfera que los individuos se ven obligados a respirar desde el nacimiento hasta la muerte. El catolicismo es seguramente el vehículo que implantó en América la mente clásica mediterránea, a menos que se acuda al milagro para explicar personalidades como la de Rodó, que en el selvático ambiente americano reproduce un tipo cultural de climas muy diferentes. No siempre que un individuo se emancipa de su religión abandona la totalidad de sus ingredientes; sino que al retirar su fe de lo sobrenatural y mitológico, le queda su quintaesencia, o sea el sentido espiritual de la vida. La espiritualidad de Rodó conserva aún, del lado del sentimiento, la forma cristiana, y del lado de la razón, el ideal universalista transformado en el panamericanismo. Rodó recoge el pensamiento de Bolívar, la unificación política de América, y en un sentido más amplio y menos concreto imagina una "magna patria", como el ideal hispanoamericano. Sería éste algo así como una reencarnación del espíritu gibelino.

Podríamos citar abundantes ejemplos de parecidas transposiciones religiosas en nuestros escritores más grandes, si no fuera porque nuestro propósito es definir impersonalmente los elementos comunes de la cultura de América, para lo cual creemos que basta el ejemplo citado. Aun cuando nuestra exposición se refiere principalmente a México, no hemos tenido inconveniente en elegir un escritor sudamericano, porque la identidad del desarrollo histórico entre los países hispanoamericanos admite que las conclusiones obtenidas, al analizar un hecho acaecido en uno de ellos, sea válido para todos los demás. Sólo un prejuicio antirreligioso impedirá ver que el único lazo que ata el caprichoso individualismo de la intelectualidad hispanoamericana en una unidad de cultura, es la influencia de la religión.

Siempre que una alta conciencia de América levanta la voz sinceramente, aparece la inquietud religiosa. Así una vez Rubén Darío ha gritado que su alma se debate "entre la catedral y las ruinas paganas". ¿No es acaso ésta una imagen del drama de América? Graves problemas están todavía en pie a causa de la separación entre la cultura que edificó nuestras catedrales y la otra, la de *nuestras ruinas*, que al encontrarse no pudieron engendrar una síntesis nueva.

En lo que toca a México, por más que las consecuencias del positivismo fuesen a la postre funestas para la cultura, en cierto momento

fue esa doctrina un factor de liberación y progreso para una minoría directora. La arrancó del estancamiento escolástico de los seminarios e hizo posible renovar el aire viciado de las escuelas, abriendo sus puertas al estudio científico. Se explica el éxito del positivismo, que pronto se hizo popular porque respondía a una necesidad espiritual y social de México. Era una planta exótica, pero encontraba aquí en la atmósfera oxígeno que la alimentara, y por eso vivió. Vivió casi siempre como una pasión negativa, contradiciendo su nombre de "positivismo". Aun así, el hecho de arder como pasión significaba que era una doctrina viviente. Merece entonces ser considerada como un momento de la cultura criolla.

Un elemento ajeno, y aun opuesto al positivismo, explica que entre algunos partidarios suyos haya tomado un tono moral levantado. Pero su contenido naturalista lo predestinaba a descender de grado ético en la mente popular hasta reducirse a una filosofía del sentido común y una justificación del egoísmo instintivo. Tal fue el origen de la moral "científica" de la burguesía dominante y explotadora que se enriquece bajo el régimen de Porfirio Díaz.

La obra cultural del Ateneo de la Juventud, iniciada por el año de 1908, debe entenderse como una lucha contra la desmoralización de la época porfirista. Este movimiento intelectual revolucionario se adelantaba dos años a la revolución política que estalló en 1910.

Un precursor de estos acontecimientos era Justo Sierra, humanista, animador de la cultura mexicana como maestro de historia y como ministro de Instrucción Pública; hombre sobresaliente que por su personalidad de gran estilo merece un puesto de honor entre nuestros espíritus más notables. Por la calidad de sus miembros y por la unidad de su acción, es el Ateneo de la Juventud un acontecimiento en nuestro país. La vocación de cada uno de los ateneístas era heterogénea. Había humanistas, como Pedro Henríquez Ureña; filósofos, como Antonio Caso y José Vasconcelos, el primero orientado hacia la enseñanza universitaria, y el segundo hacia la acción política; había ensayistas, como Alfonso Reyes, Julio Torri y Jesús Acevedo; críticos como Eduardo Colín; poetas, como González Martínez. No era el Ateneo un cenáculo aislado del mundo; su programa era renovar y extender la cultura. Todos sus miembros eran escritores, y la mayor parte de ellos han sido después profesores de la universidad. Dentro de la variedad de objetos a que cada uno se dedicaba, había en la actividad de todos una intención común: la moralización. Esto equivale a decir que se trataba de levantar por todos lados la calidad espiritual del mexicano. Contra el positivismo inicia el Ateneo una campaña para renovar las bases filosóficas de la educación oficial. El espiritualismo de la raza rompe los prejuicios que lo tenían cohibido y emerge a la luz sin avergonzarse de su nombre. Los filósofos del Ateneo, Caso y Vasconcelos, informados del resurgimiento espiritualista europeo, se apoyan en sus más autorizados representantes —por ejemplo en Bergson— para reproducir aquí el mis-

mo movimiento de ideas. Convencidos de que la alta educación tiene que edificarse sobre una base filosófica. Caso inaugura en la universidad la enseñanza de esa disciplina. En las actividades del espíritu, conocimiento, arte, filosofía, hace resaltar su sentido moral;[12] Vasconcelos, en sus escritos, va más lejos sosteniendo un concepto místico de la vida en el que lo estético desempeña la función decisiva. En el dominio de las letras era preciso también moralizar a los escritores enseñándoles que, sin disciplina de cultura, la inspiración y aun el genio es estéril. Había una gran distancia entre la estética severa del Ateneo de la Juventud y la bohemia de una generación anterior de hombres de letras, reunidos en la *Revista Moderna* de Jesús Valenzuela, cuyo sentido del arte fueron la torre de marfil y los paraísos artificiales. Era también moral la voz del poeta más notable en aquel momento, Enrique González Martínez, que al estetismo puro de Rubén Darío opone su obra lírica, cuya intención está declarada en este verso: "Tuércele el cuello al cisne de engañoso plumaje." La moralidad apareció también en donde es tan indispensable como el sentido artístico: en la crítica literaria. Estas dos cualidades se hallaron reunidas en Eduardo Colín.

La obra del Ateneo en su totalidad fue una sacudida que vino a interrumpir la calma soñolienta en el mundo intelectual de México. Propagó ideas nuevas, despertó curiosidades e inquietudes y amplificó la visión que aquí se tenía de los problemas de cultura. Mediante su filosofía tendió a contrarrestar el influjo creciente del utilitarismo, inculcando en la juventud el sentido de los valores del espíritu. El resultado que dio aquella agitación en la década que comienza en 1910 fue elevar el tono y ensanchar el radio de nuestra vida intelectual. No se ha insistido hasta hoy en la circunstancia de que este resurgimiento intelectual se opera en un ambiente de tragedia. La revolución había estallado, precisamente, el año de 1910. Es cierto que la guerra civil no se generalizó al mismo tiempo por todo el país; era más bien como un remolino circulante que trastornaba cuanto encontraba a su paso, pero inmediatamente después la vida se normalizaba. Sin embargo de esto, pronto se hicieron sentir en todo el país las consecuencias de la guerra. Nadie podría escapar a las crisis económicas cada vez más graves.

Se puede recorrer la obra de los filósofos, de los literatos, de los poetas, que escribían en medio del drama nacional sin encontrar una palabra de desaliento, una sombra de pesimismo radical o de negación absoluta. Nuestros pensadores se adhieren con entusiasmo a toda filosofía que afirma enérgicamente la vida en nombre de sus valores espirituales y se acercan a aceptar su sentido religioso. Su voz es la de la raza hispanoamericana, cuya tradición intelectual es una variación sobre el tema del espiritualismo. Cuando Vasconcelos da a la Universidad de México como

[12] Hay un estudio de la obra y personalidad de Antonio Caso, en mi libro *Hipótesis*, México. 1928.

lema: "Por mi raza hablará el espíritu", su pensamiento parece obedecer a una voluntad suprapersonal; se expresa como un inspirado cuya intuición ilumina súbitamente los misterios del inconsciente colectivo.

La alta calidad de esta obra intelectual proviene de haberse desarrollado libremente, desprendida de la realidad inmediata de México, y sus autores no dejan de tener por ello cierta magnitud heroica. La crítica vulgar ha negado a esa obra una significación nacional, porque no encuentra en ella alusiones a la historia contemporánea de México. Pero entonces, cada intelectual, al buscar en torno suyo, encontraba que la realidad ambiente era la muerte, y, al defender su fe, su porción de cultura, defendía un fermento de vida. No estaba entonces fuera de su mundo porque salvarse a sí mismo era contribuir algo a la salvación del país.

No es desprecio a su país, ni incomprensión de sus problemas la causa de que el intelectual mexicano no haga citas de la realidad circundante; es que cuando el espíritu quiere expresarse tiene que hacerlo en un lenguaje propio que no ha creado todavía el suelo americano, y que sólo puede dárselo la cultura europea. No es siempre nuestro "europeísmo" un frívolo estar a la moda, o un mimetismo servil; es también estimación de los valores efectivos de la vida humana y deseo de entrar al mundo que los contiene. El ser indiferente a éste sería tal vez signo de una inferioridad que nos condenaría a no salir nunca de los horizontes de la patria, a no poder acercarnos a una comunidad más vasta de hombres, que es lo que idealmente ha pretendido Europa, creando el único tipo de cultura universal en la edad moderna. Por fortuna, el hispanoamericano es apto para elevarse a la universalidad espiritual y tiene voluntad de realizarla en sus formas posibles. Ya hemos indicado que esta voluntad se encuentra expresada en nuestros más valiosos pensadores y es uno de los *leit-motiv* de la cultura criolla. Aun cuando la doctrina de Vasconcelos de la "raza cósmica" no es una profecía creíble, pues resulta un ideal desmesurado en comparación con el estado actual de *nuestra* vida y sus posibilidades efectivas, vemos en esa idea, abstracción de su contenido, expresarse mitológicamente la voluntad universalista de *nuestra raza.*

Un grupo selecto de mexicanos impulsados por la necesidad de una cultura superior, no encontrándola fuera en el mundo en que vivían, la realizaron dentro de sí mismos. Ellos fueron el alma de México, pero un alma... sin cuerpo. Una cultura superior necesita, para sostenerse, de cierta forma social de cultura media, que es su atmósfera vital. Esta última sería el cuerpo que ha faltado para completar la totalidad orgánica de nuestra cultura y hacerla eficaz. Sólo cuando a la comunidad le sea accesible la ilustración media, fluirá por todas sus partes el alma de la minoría culta, y la moverá como el sistema nervioso mueve los miembros de un organismo.

EL "ABANDONO DE LA CULTURA" EN MÉXICO

I

La filosofía dominante en México al comenzar el siglo XX, es el positivismo, y aunque fuera interpretado de modo distinto por el hombre de la masa o por el "científico", era en el fondo la misma idea de la vida. Contra el utilitarismo y materialismo positivista, emprendió una campaña el Ateneo de la Juventud, cuyos miembros eran lo más selecto de la *élite* mexicana. Trataban de renovar el ambiente intelectual, introduciendo una nueva filosofía espiritualista que rehabilitara los altos valores de la vida, muy rebajados en México por influencia del positivismo. La obra cultural del Ateneo estaba alentada por el mismo espíritu que el *Ariel,* de Rodó. Al poco tiempo, cambiaba de orientación la enseñanza filosófica en la universidad. La autoridad de Comte y Spencer fue sustituida por la de Bergson, James, Boutroux, etcétera, etcétera. La nueva atmósfera de ideas inquietó a la juventud y despertó en ella entusiasmo por las altas cuestiones de cultura; pero ese entusiasmo se apagó pronto.

Cuando en 1919 Vasconcelos inicia su obra de educación popular, sobreviene un cambio radical en el destino de nuestra cultura. En su expresión más sencilla, la idea de Vasconcelos era la de la educación elemental extensiva, que nadie, hasta entonces, había agitado con un sentido de justicia social. La obra apareció, pues, como una revolución en la enseñanza. La agitación de ideas sobre educación popular determinó una revisión crítica de todos los grados de la enseñanza, de la que surgieron varias iniciativas de reforma que afectaban desde la escuela primaria hasta la universidad. Aparecen entonces la idea nacionlista, el interés por la enseñanza secundaria y técnica, cierto desdén por los estudios universitarios, primero, y después la idea de ponerlos al servicio del pueblo. La circunstancia de que tales ideas surgieran de diferentes partes, de educadores, de políticos, de intelectuales, y fueran acogidas favorablemente por la juventud y las masas populares, demuestra que ese movimiento no era artificial. Ni siquiera fue necesario explicarlo y fundarlo con teorías, sino que desde luego a todos pareció evidente. Razón de más para afirmar que era históricamente necesario, y que, por otra parte, no tenía un interés intelectual. Aun cuando las nuevas tendencias parecían heterogéneas, tenían en el fondo más de un punto en común. Todas coincidían en expresar un descontento por los principios educativos tradicionales; y también en apreciar el valor de la enseñanza con el criterio de la

utilidad y la cantidad. Esto parecía evidente; lo que entonces empezó a no parecerlo fue el valor de la cultura superior. Hasta antes del año 1920, este valor era en México indiscutible, pero después de esta fecha se torna problemático. Desde entonces ha decaído el interés por los estudios superiores, que ya no son vistos por los mismos universitarios con la misma consideración que antes. Se ha perdido también, aunque no por completo, el respeto y la envidia a los "intelectuales". En suma: se ha presentado en México, esta vez espontáneamente y sin asomo de imitación, el fenómeno universal definido en la exacta frase de Curtius como un "abandono de la cultura".

Es indudable que el denominador común de las reformas en la enseñanza es la *acción útil*. En la juventud y en los maestros, y aun en los intelectuales, hay la preocupación de adquirir un saber *inmediatamente* aplicable a la vida. Por eso el "pragmatismo" y el "vitalismo" han sido las doctrinas más afortunadas en nuestro mundo universitario. Relacionando estos fenómenos culturales con otros acaecidos fuera del campo de la cultura, se podrá descubrir el origen psíquico de los acontecimientos que se acaban de describir.

Con la más superficial inspección de nuestro contorno social observaremos que la vida mexicana, en todas partes, se ha orientado a la consecución de resultados inmediatos. Los programas de vida individual o social están calculados para el presente, o para el futuro más próximo. Poco importa que la realidad no responda satisfactoriamente a esta impaciencia del afán humano; al menos, la intención es esa. Esta vida hace la impresión de una actividad ireflexiva, sin ninguna finalidad precisa, con todos los caracteres de la conducta instintiva. Los nuevos planes de educación nacional, así como las vagas nociones sobre el significado de la cultura, en que pretenden justificarse, son el reflejo del estado colectivo. Su inspiración no viene de arriba, de la inteligencia, sino del fondo oscuro de los instintos. Por no tener esta procedencia deben considerarse inferiores y despreciables. Los movimientos históricamente efectivos, se fraguan en el subsuelo del alma humana, en donde se alojan los impulsos primarios y elementales de la vida. La reforma en la enseñanza mexicana aparece como la expresión del empuje vital de un pueblo que quiere afirmar y justificar su existencia; y también como el reflejo que en el plano de la cultura ha proyectado una transformación social que ha colocado las masas en la delantera de la vida pública. Las masas representan dentro del cuerpo social el papel que tiene el instinto en el ser individual.

Al principio de nuestro siglo era general entre los mexicanos un desdén marcado por todo lo propio, mientras que su interés se enfocaba hacia el extranjero, para buscar, sobre todo en Europa, modelos que dieran un sentido superior a su vida. Nadie emprendía una nueva obra sin antes enterarse de lo que se había hecho, en casos semejantes, por los europeos. Espiritualmente, era México un país colonial. El ideal supremo del burgués mexicano era ir a Europa, educarse en sus escuelas y universidades,

con frecuencia para no volver más a la patria. Sus hombres vivían inconformes de haber nacido en este lugar del planeta, y aunque las circunstancias los forzaban a estar en México, su espíritu vivía en Europa.

En el curso del segundo decenio de este siglo se produce un cambio de actitud del mexicano hacia el mundo. Comienza éste a interesarse por su propia vida y el ambiente inmediato que le rodea. Descubre en su país valores que antes no había visto, y en ese mismo instante empieza a disminuir su aprecio por Europa, que en ese tiempo vivía los años terribles de la guerra. Este espectáculo era para muchos hispanoamericanos una desilusión por la cultura que tanto admiraban. Vino después el pesimismo de posguerra, que debilitó aún más la autoridad de Europa en la conciencia americana. Fue en el ruidoso libro de Spengler *La decadencia de Occidente* donde se encontraron los primeros argumentos filosóficos contra la cultura europea, que parecían corroborar a la sensibilidad mexicana, ya instintivamente en desacuerdo con el espíritu de ultramar.

¿A qué se debieron estos cambios psicológicos? El despertar de la conciencia del "yo" nacional tiene en México un origen biológico. El fracaso de múltiples tentativas de imitar sin discernimiento una civilización extranjera, nos ha enseñado con dolor que tenemos un carácter propio y un destino singular, que no es posible seguir desconociendo. Como reacción emanada del nuevo sentimiento nacional, nace la voluntad de formar una cultura nuestra, en contraposición a la europea. Para volver la espalda a Europa, México se ha acogido al nacionalismo... que es una idea europea.

Era natural que los mexicanos se encontraran resentidos contra Europa, ya que el interés por su espíritu ha ocasionado, durante siglos, el desprecio de los valores propios. A la fascinación de lo europeo se deben numerosos casos de descastamiento. Desgraciadamente, al nuevo interés por lo nacional no ha correspondido un objetivo claro, y además, a la buena intención de averiguar nuestro destino, se han mezclado impulsos hostiles a lo europeo, a causa de un resentimiento. Muchas voluntades impotentes encontraban la ocasión de desvalorizar la cultura para librarse de un deber —el de adquirirla— cuyo cumplimiento implicaba un serio esfuerzo. Al iniciarse el nacionalismo, fue un movimiento vacío, sin otro contenido que la negación de lo europeo. El resultado fue que México se aislara del mundo civilizado, privándose voluntariamente de influencias espirituales fecundas, sin las que el desarrollo de esa alma que anhela tener, será imposible.

La obra de imprimir a nuestra vida un sello peculiar no ha partido de donde lógicamente debía partir: del conocimiento del hombre mexicano. Mientras no se defina su modo de ser, sus deseos, sus capacidades, su vocación histórica, cualquiera empresa de renovación en sentido nacionalista será una obra ciega destinada al fracaso. La falta de una noción clara sobre el ser mexicano ha originado dos partidos que disputan con pasión acerca de las normas que deben adoptarse para la cultura de

México: el de los "nacionalistas" y el de los "europeizantes". Nosotros hemos llegado a conclusiones que se apartan por igual de las dos maneras de considerar la cuestión. Se equivocan los nacionalistas oponiéndose a la participación de México en la cultura universal, y, por lo tanto, tratando de aislarlo del resto del mundo. No cabe duda de que un aislamiento así, en vez de proteger el desarrollo de un espíritu original, puede ser contraproducente e impedir en absoluto toda forma de la vida espiritual, ya sea original o no. Es, por otra parte, un atrevimiento peligroso buscar deliberadamente un estilo original, cuando poseer una originalidad o no, es efecto de un destino en que la voluntad consciente no puede intervenir.

Del otro lado se equivocan los europeizantes, porque no ven la cultura europea desde México, sino que ven a México desde Europa. Son hombres que abandonan idealmente la vida que los rodea, y dejan de ser mexicanos. No existe en su espíritu el elementos nativo que al sufrir la acción de la cultura europea injerte en el tronco de ésta una rama nueva, que llegue a ser más tarde una unidad independiente de cultura.

II

> El sello ibérico —español o portugués— ha determinado sobre todo el carácter de los hombres en la América Latina, y la atmósfera de su vida. Las *élites* han buscado en Francia, al menos hasta ahora, su cultura intelectual. En fin, de la América del Norte parece venir, más y más, la organización material de la existencia, con su utilería técnica, cada día más complicada.[13]

Tratándose más especialmente de México, no podemos afirmar que a las normas europeas que antes imperaban se ha ido sustituyendo con gran rapidez el ideal norteamericano de la vida. El trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad, son los objetos que provocan las más grandes pasiones en los hombres nuevos.

La idea directriz de la actual educación mexicana es lo que —valiéndonos de una imagen— se puede llamar la *concepción instrumental del hombre*. No será otro el resultado que se obtenga de orientar la educación individual hacia el especialismo técnico y aun hacia las profesiones liberales. Sólo cierta urgencia biológica ha impelido a aceptar en nuestro país el sentido instrumental que la cultura tiene en los Estados Unidos, en donde todos los grados de la educación, desde la escuela primaria hasta la universidad, se rigen unilateralmente por el principio del adiestramiento técnico. Nadie es personalmente responsable del cambio de rumbo de la educación mexicana, sino el ejemplo de una brillante civilización material que tenemos junto a nosotros, como para hacer más desolador el espectáculo de nuestra pobreza. Un destino irónico parece

[13] A. Sigfried, *Amérique Latine*, pág. 143.

haber aproximado a un país de vitalidad lujosa, donde sobra todo lo que la más fabulosa ambición pueda imaginar, a otro país en que sólo la naturaleza se viste espléndidamente, henchida de fuerza, mientras el hombre va desnudo y sin más amparo que un clima misericordioso.

La pedagogía norteamericana se ensalza inconscientemente con el concepto mecanicista de la sociedad, y éste, a su vez, es la abreviatura del sentido cósmico que representa al mundo como una máquina. El mecanicismo sería la forma en que ordena las cosas un hombre de instintos para el cual el mundo es una presa que debe someter a su poderío y gobernarlo tan fácilmente como a sus máquinas. En el especialismo técnico —como en los actos tan precisos de los animales instintivos— las soluciones están dadas de antemano para un corto número de casos típicos, que no deben variar. Por eso el técnico sólo es apto para vivir en situaciones muy limitadas; por decirlo así, queda preso en la rigidez de su especialidad; y para él sólo hay en la vida un puesto único; colocado en otro lugar, el especialista está perdido.

El instinto, sin un cierto grado de sublimación, actuando en su estado natural, es fuerza bruta. Entonces se invierte su función biológica, y en vez de ser un principio que da vida, se torna una fuerza que la destruye. Cuando el instinto inspira la civilización material, sustituye la vida auténtica del hombre por otra falsificada, que consiste en el automatismo, la mecanización. Si la escuela sirve exclusivamente a la técnica material, quiere decir que prepara a los individuos para ser más fácilmente devorados por la civilización; y esto es un concepto monstruoso de la escuela. La educación debe concebirse, al contrario, como un esfuerzo de la vida misma que se defiende contra una civilización, la cual aparentemente prepara muy bien a los hombres para vivir, convirtiéndolos en autómatas perfectos, pero sin voluntad, ni inteligencia, ni sentimiento; es decir, sin alma.

EL PERFIL DE LA CULTURA MEXICANA

Escribía Bolívar, entre sus observaciones sobre el Nuevo Mundo, que los americanos somos europeos de derecho. En México se ha abusado de este derecho por todo un siglo, imitando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original del europeísmo mexicano es la falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero ésta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa. El error del mimetismo europeo proviene quizá de un concepto erróneo de la cultura que, por idealizarla demasiado, la separa de la vida como si no fuera indispensable el calor y la fuerza vital para sostener al espíritu.

Se tiene o se tendrá la cultura que determine la vocación de la raza, la fatalidad histórica. Nosotros trataremos de definir el perfil de la cultura que puede aparecer en México dada una cierta constitución orgánica de la sociedad y del hombre, producto de una historia peculiar.

No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa, que es la de un mexicano igualmente falso. Tal mexicanismo es el que, animado de un resentimiento contra todo lo extranjero, pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda la historia. Se intenta aislar a México de todo contacto con el mundo exterior, para librar a su originalidad de toda mezcla extraña. Así como el "europeísmo" se fundó en el ideal de una cultura que puede subsistir separada de la vida, así el "nacionalismo" se funda en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida, y al que sólo es preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo. Tal creencia se ha sostenido con el argumento de una realidad "pintoresca" en la que figuran el paisaje con sus montañas y sus cactus, salpicado de puntos blancos: los indios con su traje de manta. El arte nuevo se ha encargado de amplificar, como una caja de resonancia, las dimensiones de lo "pintoresco", que ha encontrado favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje —que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismo son maestros también, como lo probaron desde 1914— es un México de exportación tan falso como la España de pandereta.

Quitando a la tendencia "nacionalista" todo lo que tiene de resentimiento contra lo extranjero —reacción típica de una conciencia de menor valía— queda, sin duda, un contenido moral de indudable valor para México. Es la voz de nuestra más verdadera entraña, que quiere hacerse oír por primera vez después de una larga era en que el mexicano ha sido sordo a su destino. Parece mentira que esto sea una novedad. Pero así es. Los mexicanos no han vivido espontáneamente, no han tenido una historia sincera. Por eso ahora deben acudir pronto al llamado de esa voz, que es una orden para vivir con sinceridad. Hay que tener el valor de ser nosotros mismos, y la humildad de aceptar la vida que nos tocó en suerte, sin avergonzarnos de su pobreza. Todos los males que nos han sobrevenido se deben a no haber practicado estas sencillas reglas de austeridad, sino que hemos aparentado una situación muy superior a lo real. Muchos sufrimientos que hoy padecemos se aliviarán el día que nos curemos de la vanidad. Por vivir fuera de la realidad de nuestro ser nos hemos rodeado de un ambiente caótico, en medio del cual caminamos a ciegas, sin plan ninguno, arrastrados por el viento que sopla más fuerte; y en los momentos de desorientación, nada hay mejor que recogernos en la intimidad, que volver al solar nativo. Así se han rejuvenecido siempre los hombres o aun los grupos humanos, cuando han atravesado por crisis de ofuscación o debilitamiento de sus energías. Entre nosotros, ese retorno a la tierra habrá de darnos la salud física y moral necesaria para recobrar la confianza en el porvenir. Es consolador observar que desde hace algunos años la conciencia mexicana se ha propuesto realizar un verdadero esfuerzo de introspección nacional. Pero tal examen de conciencia no se ha emprendido, por desgracia, con el rigor, la hondura y la objetividad que el caso requiere. ¿Cómo ser jueces imparciales en cuestiones que a todos afectan en sus intereses personales, en las pasiones de partido? La experiencia humana enseña que casi nada puede hacerse contra un interés o una pasión como no sea un interés o una pasión más grandes. Es decir, que sólo podremos conocernos a nosotros mismos como individuos o como pueblo, cuando a nuestras pequeñas pasiones podamos oponer la gran pasión de la verdad, que es una de las formas del amor desinteresado hacia las personas y las cosas, reales o aun ideales; amor por el conocimiento cuyo símbolo mejor es el *eros platónico*. Desarrollar este amor por el conocimiento, tiene que ser una de las tareas iniciales de la educación mexicana.

Quien posea esta pasión por la verdad, dispondrá de la fuerza moral indispensable para hacer una severa crítica de sí mismo, sobreponiéndose a las susceptibilidades que puedan impedir una visión límpida y objetiva de su mundo interno. Sólo que lograda esta alta posición mental en que podemos considerar las cosas como si no fuéramos seres de este mundo, sino meros espectadores inteligentes, no sería lo bastante para morder en la entraña de lo real. Es menester añadir a esta disciplina moral una disciplina intelectual. Sería ocioso insistir sobre este punto si no hubiera una

corriente de opinión francamente favorable a la educación científica como preparación indispensable para investigar cuestiones mexicanas. Parece sustentarse este peligroso error en un falso concepto de la ciencia.

Se trata de un concepto sumamente vulgar, efecto de la ignorancia o de la superficialidad, y en el cual se advierte el eco distante del positivismo; consiste en creer que la ciencia se obtiene con sólo abrir los cinco sentidos a la realidad. La función intelectual parece una cosa secundaria en el proceso científico. Tal parece que la experiencia, por su propia virtud, tiene una eficacia mágica para convertirse en ideas. La investigación científica queda reducida a la recolección de documentos, como si fuera bastante amontonarlos para que, al llegar a cierto volumen, brotara la luz del conocimiento científico. El "nacionalismo" ultramontano piensa que, siendo la ciencia europea, toda preparación intelectual será un prejuicio en la mente del investigador, que le impedirá ver en el objeto su originalidad vernácula.

No es, pues, extraño, que con semejante teoría de la ciencia se haya extendido la idea de crear una "ciencia mexicana" sin necesidad de informarse antes de los principios de la ciencia universal.

Es por eso urgente hacer comprender en México la verdadera teoría de la ciencia, de la cual la imagen vulgar que hemos descrito es una caricatura. La investigación científica es impracticable si no se afronta la realidad con un *prejuicio*. El prejuicio es lo que orienta la atención hacia tales o cuales fenómenos; gracias a él podemos descubrir las relaciones entre hechos diferentes; establecer la continuidad de un mismo proceso en acontecimientos de apariencia diversa; en una palabra, es el prejuicio lo que, a través de la experiencia, nos lleva a la idea científica. Ahora bien: estos prejuicios no se pueden tener sino aprendiendo, antes de investigar, los principios de la ciencia respectiva.

Para creer que se puede en México desarrollar una cultura original sin relacionarnos con el mundo cultural extranjero, se necesita no entender lo que es la cultura. La idea más vulgar es que ésta consiste en un *saber* puro. Se desconoce la noción de que es una función del espíritu destinada a humanizar la realidad. Pero claro que tal función no es de generación espontánea. La educación se vale entonces del acervo de cultura ya acumulado hasta hoy, para desarrollarla en el espíritu de cada individuo. Bien orientada la educación, no debe tender hacia el aumento del saber, sino hacia la transformación de éste en una capacidad espiritual para conocer y elaborar el material que cada experiencia singular ofrece. Sólo cuando de la cultura tradicional extraemos su esencia más sutil y la convertimos en "categoría" de nuestro espíritu, se puede hablar de una asimilación de la cultura.

Cada espíritu individual necesita para crecer y formarse, del alimento y estímulo de la cultura en sus formas objetivas. De aquí se deduce que la buena intención de hacer un examen de la conciencia mexicana puede malograrse si la aislamos del mundo exterior, cerrando las puertas a toda

influencia de cultura que venga de afuera, porque entonces nos quedamos a oscuras. Para el futuro de la cultura nacional, son igualmente malos los dos métodos extremos que pueden adoptarse en la educación. O distraerse en absoluto de la realidad mexicana, como se hizo durante una centuria, para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, o negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada. No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa.

Cuando hayamos obtenido alguna claridad sobre la manera de ser de nuestra alma, dispondremos de una norma para orientarnos en la complejidad de la cultura europea, de la cual hay muchos elementos importantes en Europa que a nosotros no pueden interesarnos. Sólo con un conocimiento científico del alma mexicana tendremos las bases para explorar metódicamente la maraña de la cultura europea y separar de ella los elementos asimilables en nuestro clima. Hasta hoy, la moda ha sido el único árbitro para valorar los productos heterogéneos de la vida espiritual del viejo Continente. Por falta de datos ciertos sobre nuestra alma, hemos carecido de puntos de referencia nuestros para ordenar la visión de las cosas europeas desde una perspectiva mexicana. Nunca se ha pensado en una selección consciente y metódica de las formas de la cultura europea, capaces de aclimatarse en nuestra tierra. Es indudable que tal sistema es posible, tomando como base ciertas afinidades instintivas que inclinan a nuestra raza a preferir unos aspectos de la cultura más que otros. Lo difícil es distinguir las simpatías espontáneas de ciertos intereses extraviados, que son los que de hecho han orientado la atención hacia la cultura. Hasta hoy, los mexicanos con excepción de una ínfima minoría, no se han interesado por llegar al fondo de la cultura, sino que se han quedado en la superficie, deslumbrados por sus apariencias brillantes.

México debe tener en el futuro una cultura "mexicana"; pero no la concebimos como una cultura original distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que, para formar esta cultura "mexicana", el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos. Pero no hemos logrado formar una cultura nuestra, porque hemos separado la cultura de la vida. No queremos ya tener una cultura artificial que viva como flor de invernadero; no queremos el europeísmo falso. Pues es preciso, entonces, aplicar a nuestro problema el principio moderno, que es ya casi trivial de tanto repetirse: relacionar la cultura con la vida. No queremos ni una vida sin cultura, ni una cultura sin vida, sino una cultura viviente. Por lo que al conocimiento científico respecta, es preciso relacionar a cada momento el estudio de los principios de la ciencia

universal con la observación concreta de nuestra realidad. Uno de los motivos de hostilidad hacia la cultura, es el carácter individualista del mexicano, rebelde a toda autoridad y a toda norma. Aceptar entonces la idea del "nacionalismo" radical sería tanto como perpetuar el caos espiritual; sería escoger el camino del menor esfuerzo y seguir realizando la labor fácil, la observación superficial, el estudio fragmentario y sin rigor científico. Si queremos dar solidez a nuestra obra espiritual futura, hay que preparar a la juventud en escuelas y universidades, mediante una severa educación orientada esencialmente hacia la disciplina de la voluntad y la inteligencia. El saber concreto es lo que menos debe interesarnos de la cultura. Lo que para México es de una importancia decisiva, es aprender de la cultura lo que en ella hay de disciplina intelectual y moral. Cuando se llegue a obtener ese resultado, se comprobará que, aun los individuos que escalen las altas cimas de la vida espiritual, no caerán en el orgullo de despreciar la tierra nativa. Al contrario, su altura les permitirá comprender y estimar mejor la realidad mexicana.

EL PERFIL DEL HOMBRE

El tema de estas reflexiones, que es el destino de la cultura en México, nos obliga a considerar las potencialidades espirituales del mexicano, ya que es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura. No podemos ni siquiera concebir cómo sería una cultura cuyos valores fueran indiferentes a los fines humanos. Las ideas que aquí vamos a exponer sobre el tema antes enunciado se fundan en esa verdad, que nos parece de una evidencia indiscutible. "Cultura —dice Max Scheler— no es 'educación para algo', 'para' una profesión, una especialidad, un rendimiento de cualquier género; ni se da tampoco la cultura en beneficio de tales adiestramientos, sino que todo adiestramiento 'para algo' existe en beneficio de la cultura, en beneficio *del hombre perfecto.*" La finalidad última de la actividad espiritual no es la obra de cultura, sino el desarrollo de la personalidad humana. Aquel producto objetivo es una estación en el camino que el alma recorre para llegar hasta ella misma. Por consiguiente, la influencia personal de los hombres cultos es un estímulo para la promoción de la cultura, muy superior en eficacia al de las obras solas.

Si nos interesa averiguar en qué grado es probable el advenimiento de una cultura mexicana, es preciso saber primero en qué condiciones espirituales se encuentran los mexicanos que deben crear esa cultura. De acuerdo con un testimonio general, es notoria la ausencia de grandes personalidades intelectuales que, dotadas de una conciencia clara de nuestro singular destino histórico, sean capaces de orientarnos en medio del caos que nos envuelve. Los hombres sobresalientes por su capacidad y cultura que existen en México, son del tipo intelectual desarraigado, es decir, de aquellos que han desdeñado ocuparse de la vida mexicana por considerarla desprovista de toda especie de dignidad. Las minorías cultivadas son la expresión, en el plano mental, del individualismo de la raza, de manera que su pensamiento y su acción literaria son indiferentes a la historia del país. Si algún escritor acepta, por excepción, dirigirse a la nación en postura magistral, lo hace en abstracto, hablando de temas que se pueden tratar indiferentemente en cualquier lugar del espacio y el tiempo.

Están del otro lado los nacionalistas radicales, que son generalmente hombres impreparados, sin cultura ninguna. Ven las cosas superficialmente, a través de un estrecho provincialismo que los hace creer que lo mexicano es el "color local". Si su influencia llegara a imponerse en

la vida espiritual de México, el arquetipo de la cultura sería una mentalidad pueblerina que en poco tiempo reduciría la significación del país al de una aldea sin importancia en medio del mundo civilizado. Nuestra capital debe huir igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un "mexicanismo" pintoresco y sin universalidad. El ideal que están aún por realizarse es, por decirlo así, la personalidad de acuerdo con una fórmula matemática que reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores. Si el lector quiere formarse una idea más clara de lo que queremos decir, recuerde los casos del arte ruso, el arte español, etcétera, en los cuales precisamente cuando el artista acierta a captar las notas más individuales de su raza, en ese mismo instante su obra adquiere una trascendencia universal. La norma del "nacionalismo" debía ser ésta: acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales.

Ya era tiempo de que México hubiera dado ese fruto de la personalidad, pero puesto que no ha aparecido aún, ¿debemos suponer que nuestro país se encuentra afectado de esterilidad? No, la razón es otra. Es que un conjunto de accidentes históricos han hecho anormal nuestra vida, extraviando la evolución psíquica de los mexicanos por caminos oscuros. El desarrollo del hombre en la escuela y la sociedad no ha obedecido a una disciplina consciente y reflexica; ha faltado el ambiente de paz y la tranquilidad de espíritu indispensable para ello. La formación de nuestro carácter a través de los siglos, ha sido un proceso discontinuo, impulsado por móviles inconscientes. El resultado de estas anomalías es que se ha falseado nuestro destino, y hoy marchamos desorientados, tratando de encontrar el verdadero rumbo de nuestra existencia.

Pero hay un signo en el horizonte que nos da confianza en el porvenir de México: sus hombres tienen ya conciencia del vacío que llevan en su ser, y ha despertado la voluntad de llenarlo, formando la personalidad que falta. Ojalá que todo el mundo se convenza de que el problema de nuestra cultura no es tanto el de hacer obras, cuanto el de formar al hombre. Si existe eso que se llama "conciencia pública", debe sentir la realización de esa obra como un apremiante imperativo moral.

Para cumplir ese destino, es necesario, primero, librar a los mexicanos de los complejos inconscientes que hasta hoy han cohibido el desarrollo de su ser verdadero. Sería una ingenuidad creer que la conducta del hombre es impulsada por sus móviles aparentes. Con más frecuencia de lo que parece, el hombre no sabe lo que quiere y se engaña respecto a los resortes efectivos de su acción. Se requiere ser un tanto psicólogo para explorar fructuosamente esos propósitos que actúan ocultos y perturban las facultades conscientes, creando ilusiones de la imaginación, torciendo el juicio de la inteligencia, cegando el sentido de los valores hasta provocar un cambio mental en el sujeto favorable a esos fines misteriosos. No hablo aquí de fenómenos patológicos, sino de procesos que acontecen cotidianamente en la vida psíquica de hombres normales y sanos, con una fre-

cuencia insospechada. Su naturaleza ha sido analizada con gran exactitud por la psicología contemporánea, descubriendo verdades cuyo conocimiento constituye una técnica preciosa para examinar y comprender al hombre en sus asuntos privados y públicos; es una guía de la investigación sobre tópicos históricos y sociales, que permite al pensador de hoy tener una visión profunda del alma, en la cual descubre un mundo subterráneo ignorado, y en cuyo seno se fraguan los acontecimientos que se despliegan después a la luz del día. En otra parte hemos intentado la aplicación de estos principios para interpretar ciertos hechos sociales en el orden de la cultura. Hemos expuesto también en otro lugar algunas observaciones esenciales obtenidas mediante el psicoanálisis del mexicano quien ha sido estudiado ahí, no en su fisonomía individual, sino como sujeto perteneciente a una comunidad política. En esa parte de nuestro trabajo se anotan los elementos más importantes del inconsciente mexicano. Aquí sólo diremos que es fácil destruir tales complejos nocivos, procedentes de una injusta autoestimación de valores realizada a través de criterios europeos. Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud de acuerdo con el punto de referencia que se adopte. La unidad de medida no debe buscarse en hombres de otros países y otro grado de cultura. Cada hombre puede prolongar idealmente las líneas de desarrollo de sus cualidades potenciales hasta el límite máximo de su perfección y obtener así una prefiguración ideal de lo que es capaz de ser. Este arquetipo individual representa la unidad de medida que el mexicano debe aplicarse para fundar su propia estimación. Entonces los valores que se ponen de manifiesto son intrínsecos, y sólo dependen de la mayor o menor distancia entre lo que se ha hecho y lo que es posible hacer, pero no aumentan ni disminuyen cuando se comparan a los valores ajenos. Cuando tales complejos deprimentes se desvanezcan, desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de desvalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará al espíritu en libertad para la conquista de su destino.

Cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir que ha aprendido a conocer su alma. Será entonces el momento de comenzar una nueva vida bajo la constelación de la sinceridad, porque, dice R. Darío: "Ser sincero es ser potente." Este precepto elemental, aparentemente tan sencillo, es, sin embargo, muy difícil de practicar. Hay una multitud de factores que conspiran sin descanso para impedir la afirmación de la propia individualidad: las conveniencias sociales, la vanidad, el temor, el egoísmo, las malas pasiones, etcétera. Todo esto ofusca la conciencia y conduce a una elección equivocada de modelos para servir de guía en nuestra formación. El peligro de ciertas corrientes actuales en México es la creencia de que ya existe el tipo de lo

nacional, y que tal error conduzca a falsear otra vez, en sentido opuesto al europeísmo, la auténtica naturaleza mexicana. Lo mejor, para no equivocarse, es considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano, y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen espontáneamente de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando *están* en nosotros, no nos pertenecen. La única norma en este caso es una certera intuición que nos haga saber cuál es lo propio y cuál lo ajeno. Una cierta civilización artificial es el obstáculo más serio que puede extraviar nuestra voluntad. Por eso es que debemos partir con cierta inocencia de primitivos, sin preocuparnos demasiado del fin a que vamos a llegar.. Sólo así aparecerán los matices diferenciales que permitan destacarnos entre todos los pueblos del globo. Diríamos que para realizar el ideal de sinceridad es indispensable curarse de la obsesión de originalidad, e inspirarse más bien en una ingente voluntad de perfeccionamiento, que es el camino más seguro para encontrar alguna claridad sobre el problema de nuestro destino.

Entre la confusión de ideas en que hemos vivido en los últimos decenios de este siglo, se ha perdido en México la noción del humanismo. Ahora bien, si queremos dar satisfacción a esa voluntad nueva que se ha levantado, es preciso orientar la educación en un sentido *humanista*. "Sobre la palabra humanismo —dice Curtius— se cierne el polvo escolar de cuatro siglos." Y, sin embargo, el humanismo tiene una perenne actualidad, porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y querer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanísticas que vienen del pasado.

La cultura en México ha tendido siempre al aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que ha conducido a esas verdades. Por eso la cultura no ha sido efectiva como agente de promoción del espíritu, es decir, no ha sido "humanista". Se daría, sin duda, cierto sentido humanista a nuestros estudios, cuando, sin cambiar el contenido de las enseñanzas, se orientasen menos a la información erudita que a ejercitar las funciones que han creado la cultura. Se comprenderá mejor esta idea si aplicamos a la cultura la distinción que hace Spinosa entre *natura naturans* y *natura naturata*. Habría entonces una cultura ya objetivada en obras y una cultura en acción, que debe ser la finalidad más importante de la educación superior en México.

A tal punto se ha perdido entre nosotros el concepto de humanismo, que es una palabra de sonido extraño para nuestros oídos, como si ya no fuera de este tiempo. Pero a pesar de esa impresión, la esencia del humanismo cabe perfectamente dentro de nuestra vida moderna; más todavía: hace falta para darle la profundidad que aún no tiene.

> Para penetrar el sentido íntimo del humanismo —dice E. Curtius— vamos a realizar un experimento intelectual. Supongamos que el progreso social y científico ha llegado a su último grado. Imaginémonos una sociedad sin guerras, sin luchas de clases, sin lucha por la existencia. Están resueltas la cuestión social y el problema sexual. Han desaparecido las enfermedades y se han cerrado las cárceles. No existe ninguna limitación estatal o económica. El proceso de la producción se desarrolla sin entorpecimientos. Los terrores de la muerte han sido desterrados por una eutanasia oficialmente reconocida. En una sociedad semejante, el socialismo no tiene nada que hacer, ni tampoco el pacifismo, ni el nacionalismo, ni el imperialismo. Pero en esta sociedad seguirán naciendo hombres y viviendo y muriendo. Todos los problemas técnicos de la sociedad están resueltos. Queda todavía uno sin resolver: hallar el sentido de la existencia humana. ¿Cómo debo vivir? ¿Cómo debo amar? ¿Cómo debo morir? Porque estas preguntas seguirán planteándose y acaso con más fuerza que nunca. Esa humanidad utópica que vive en el mejor de los mundos, se preguntará angustiada y doliente: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es lo humano? ¿Cómo haremos de la vida del hombre algo profundo y radiante?
>
> Pero —añade Curtius— no es necesario esperar a esta imaginaria humanidad del futuro. Sus preguntas resuenan hoy como han resonado a lo largo de toda la historia, porque son preguntas que brotan con el ser y la naturaleza del hombre.

La ficción nos ha permitido comprender que el humanismo no pertenece exclusivamente a una determinada época del pasado y que su esencia es, por decirlo así, extratemporal.

Aunque la necesidad de esta cultura humanista aparece como evidente, será difícil obtener para ella una aceptación general, pues con seguridad chocará con un prejuicio muy extendido y arraigado en la conciencia mexicana: el de la educación práctica. México no ha escapado a la invasión universal de la civilización maquinista, y, como veremos adelante, existen razones muy serias para hacerla deseable aquí. Ya es un hecho en la vida mexicana su progresiva transformación en sentido moderno, que, como es de suponer, ha repercutido en el campo de la cultura, cambiando su orientación a fin de que prepare los técnicos requeridos por las nuevas modalidades de la existencia. No obstante que la obra de transformación se encuentra en su fase incipiente, ya se traslucen las contradicciones graves que son inherentes a la civilización moderna y que la tienen en los países más adelantados del mundo al borde de una crisis.

Por una especie de fuerza demoníaca contenida en los objetos creados por el hombre, una vez salidos de su mano se hacen independientes de su autor, y, conforme a una lógica propia, prosiguen en desarrollo incoercible, con resultados que no responden ya a la intención original. Y así lo que representaba un simple medio destinado a servir al hombre, como la técnica moderna, al proliferar en proporción exorbitante por un

dinamismo autóctono, ha tomado el valor de un fin. Los objetos de la civilización se acumulan en número infinito, sin que la voluntad humana pueda impedirlo, hasta resultar de un efecto contraproducente para el hombre, el cual, no necesitando ya aquellos objetos, queda, sin embargo, sujeto a ellos, como un animal prisionero en las mallas de su propia red. Ya ha sucedido con la civilización maquinista que, al crecer desmesuradamente, en vez de constituir un bien para el hombre se ha tornado en una carga pesada, tanto más peligrosa cuanto que amenaza desnaturalizarlo. Admirado el hombre con el poder de las máquinas de su invención, se ha olvidado de sus fines propios, exaltando un ideal mecánico que desearía ver realizado en la sociedad y la vida individual. La creciente complicación de la vida contemporánea ha tenido que dispersar la actividad humana en múltiples especialidades que alejan al individuo de su vida. El hombre parece desconocer el verdadero destino de las cosas cuando se pierde en la complacencia con la nueva técnica, como a menudo acontece, aun en la esfera del arte.

Esta civilización contemporánea es el instrumento gigantesco de una voluntad de poderío que desde el Renacimiento es la fuerza motriz del hombre en toda la historia moderna. Por medio de la técnica científica ha extendido victoriosamente su dominio sobre la naturaleza, pero, en cambio, no ha podido dominar la fuerza demoníaca de los instrumentos mismos, que al aumentar en cantidades excesivas han aprisionado al hombre en medio de su masa abrumadora. Cuando se normalice el carácter mexicano es seguro que se moderará en una extensión considerable la voluntad de poderío que hoy le imprime su más específico relieve, pero que constituye un mero rasgo accidental para compensar la idea deprimente que el mexicano tiene de su valor. Tiene razón Spengler cuando afirma que la técnica moderna no es una necesidad interna para las razas de color: "Sólo el hombre fáustico piensa, siente y vive en sus formas. Para éste es esa técnica *espiritualmente* necesaria".[14] Es indudable que la parte de la población mexicana que tiene sangre blanca más o menos mezclada, comprende y siente como el "hombre fáustico". Pero no pasa lo mismo con el grupo indígena de la población. Los hombres que en México han pensado en el problema de civilizar a los indios han creído posible hacerlos adoptar la técnica moderna, en el supuesto de que ésta es universal y puede ser utilizada por cualquier hombre que tenga uso de razón. No saben que no es bastante *comprender* la técnica para adoptarla, sino que es preciso, además, tener el mismo espíritu de los hombres que la crearon. Cuenta el psicólogo Jung, que un jefe de los indios, Pueblo, amigo suyo, le decía:

> No comprendemos a los blancos. Siempre quieren algo, siempre están inquietos, siempre buscan algo. ¿Qué buscan? No lo sabemos. No

[14] *El hombre y la técnica*, pág. 124.

podemos comprenderlos. Sus narices son agudas, sus labios finos y crueles, sus rostros tienen trazos acentuados. Nosotros creemos que todos están locos.

Los indios mexicanos, a semejanza de los Pueblo, están psicológicamente imposibilitados para asimilarse la técnica, porque, a causa de razones que no viene al caso examinar aquí, carecen de voluntad de poderío, no pertenecen a la raza del hombre rapaz. Un indio puede aprender a guiar un automóvil, a manejar una máquina para arar la tierra, pero no sentirá la emoción del hombre blanco ante la gran potencia de trabajo que esos instrumentos encierran. Entonces, como no hay ninguna necesidad interna que impulse al indio a buscar esa técnica superior, la abandonará para recaer en sus procedimientos primitivos, mientras una coacción externa no lo obligue a seguir dentro de la civilización.

Es evidente que las razas de color no poseen espíritu dominador. Si el hombre de México no tiene una acentuada voluntad de poderío como fuerza psíquica primordial, la razón más seria que le asiste para implantar en su país la civilización moderna, es defenderse de las razas dominadoras, usando contra éstas sus propias armas.

Para los "hombres de color" —dice Spengler— la técnica no es más que un arma en la lucha contra la civilización fáustica, un arma semejante a una rama de árbol que se tira cuando ha cumplido su fin.[15]

Según este mismo pensador, tiene lugar en la historia, desde hace varios siglos, una *lucha de razas* que después de la guerra de 1914 se hace tanto o más importante que la *lucha de clases*, y es de tal manera extensa y aguda, que constituye "la revolución mundial de color". Es una guerra de los hombres de color, que se han multiplicado por todo el mundo, contra su domador, el hombre blanco. Actualmente, la lucha empieza a librarse con las armas del saber técnico, ofrecido orgullosamente a todos en los libros y las escuelas superiores. El hombre blanco ha cometido el error de traicionar a su propia civilización, divulgando el secreto de la técnica y poniendo en manos del enemigo el instrumento que, según Spengler, puede acabar definitivamente con la civilización fáustica. Piensa él que la lucha de razas en la América Latina comienza con la independencia.

El movimiento de independencia de la América española desde Bolívar (1811), no es concebible sin la literatura anglofrancesa de 1770 —ni sin el ejemplo de Napoleón; ni tampoco el de Norteamérica contra Inglaterra. En su origen fue ésta una lucha exclusivamente entre blancos —la aristocracia criolla terrateniente asentada desde generaciones atrás en el país y la burocracia española que mantenía en pie

[15] *El hombre y la técnica*, pág. 124.

la relación señorial colonial. Bolívar, un blanco de pura sangre como Miranda y San Martín, tenía el proyecto de fundar una monarquía que habría de ser sostenida por una oligarquía puramente blanca. Todavía Rosas, el dictador argentino —una poderosa figura de estilo "prusiano"— representó esta aristocracia contra el jacobinismo, que invadió muy pronto desde México hasta el extremo sur, encontró apoyo en los clubes masones enemigos de la Iglesia y exigió la igualdad general, también de las razas. Con ello empezó el movimiento de los indios y los mestizos, no sólo contra España, sino contra la sangre blanca en general, movimiento que ha progresado sin tregua y se halla hoy próximo a la meta. Alejandro de Humboldt observó ya en estos dominios el orgullo de un origen puramente ibérico, y todavía hoy pervive en las familias distinguidas de Chile la tradición de descender de antepasados visigodos o vascos. Pero en la anarquía reinante desde mediados del siglo XIX, esta aristocracia ha sucumbido en su mayor parte o reemigrado a Europa. Los caudillos demagogos guerreros de la población de color rigen la política. Entre ellos hay indios de pura sangre, de grandes dotes, como Juárez y Porfirio Díaz. Hoy la clase superior blanca, o que se tiene por tal, oscila, salvo en la Argentina, entre una cuarta y una décima parte de la población total. En algunos Estados, los médicos, los abogados, e incluso los oficiales, son casi exclusivamente indios y se sienten afines al proletariado mestizo de las ciudades en su odio a la propiedad blanca. hállese ésta en manos criollas, inglesas o norteamericanas. En el Perú, Bolivia y el Ecuador, el aymará se usa como segunda lengua en la administración y la enseñanza. Se dedica un culto manifiesto al supuesto comunismo de los incas, con el apoyo entusiástico de Moscú. El ideal de raza de un régimen indio puro está quizá muy próximo a su realización.[16]

Son de cualquier modo interesantes las opiniones de Spengler, aunque no acierte en todo y se equivoque en su juicio completamente infundado sobre el porvenir hispanoamericano. No estaría por demás revisar ciertas fases de nuestra historia enfocándola desde el punto de vista de la lucha de razas, y sólo entonces podríamos decidir si, por ejemplo, es justo el siguiente juicio de Spengler. "Pero en el fondo, desde la revolución de Yaipin en China, el alzamiento de Sepoy en la India y el de los mexicanos contra el emperador Maximiliano, hay una sola y misma cosa: el odio de la raza blanca y la decidida voluntad de aniquilarla."

Para México existe actualmente la amenaza del hombre blanco que, si nos descuidamos, puede conquistar al país con los medios pacíficos de la economía y la técnica. Ya se comprenderá que nos referimos al yanqui. Es menester que nosotros, hombres de color, no desaprovechemos la "traición a la técnica", asimilando al país la civilización moderna, aunque no corresponda por completo a nuestro espíritu, si no

[16] *Años decisivos*, pág. 176.

queremos ser en el futuro esclavos del extranjero. Pero es preciso también recoger la experiencia de otros países más adelantados, para evitar que nuestros hombres se mecanicen al recorrer el camino de la civilización. Si el hombre lanzado por aquí se deja arrastrar por el vértigo del poder, cuando menos piense estará al otro lado de la ruta con el alma vacía y convertido en un autómata. Afortunadamente, comenzamos a introducir la civilización en nuestra vida, después que en otros países ha tenido tiempo de llegar a sus últimas consecuencias, y se tienen ya los datos requeridos para hacer una severa crítica de ella y estimar con exactitud su valor. Ya no vivimos aquellos momentos del siglo pasado, cuando la civilización estaba recién estrenada y todos los hombres creían en ella como un ídolo al que rendían culto incondicional; esa civilización moderna se está haciendo vieja y el descubrimiento de sus flaquezas la ha desacreditado de tal manera, que ya es vista por el hombre con mucha desconfianza. Sería una falta imperdonable que nosotros los mexicanos, en posesión de todos estos datos y pudiendo realizar la obra de civilización a plena conciencia, incurriéramos en los mismos errores cometidos en otros países, pero que se disculpan teniendo en cuenta que ellos realizaban la primera experiencia. ¿Por qué había de ser imposible regular desde ahora, por medio de un esfuerzo inteligente, el crecimiento de la técnica en nuestro país, de manera de evitar una excesiva mecanización de la vida? En la actualidad es ya posible distinguir en la obra de la civilización lo bueno de lo malo, y con esta guía podríamos nosotros aprovechar lo verdaderamente benéfico de ella, librándonos de las calamidades que a causa de la misma civilización han sufrido otros países. Al mismo tiempo, la aplicación de este plan inteligente nos permitiría conservar muchas cosas buenas que tiene la vida no civilizada, de cuyo encanto saben todavía gustar muchos mexicanos.

La única justificación racional de la admirable técnica mecánica, es que en el porvenir liberte al hombre del trabajo físico y le permita destinar sus mejores energías a otras faenas superiores cuyo fin sea el engrandecimiento de la naturaleza humana. Debemos aprovechar en México esta etapa inicial en que la civilización no es todavía una obra concluida y es susceptible de rectificaciones, para encauzar de tal modo nuestra educación técnica, que ésta venga a ser un dócil instrumento en las manos del hombre. Cuando la civilización esté definitivamente establecida y tenga su estructura tradicional como sucede en la vieja Europa, entonces cualquier intento de modificar la marcha del sistema en tal o cual sentido será imposible. El pasado será un peso demasiado grande para admitir innovaciones radicales y es casi seguro que el hombre quedará fatalmente capturado en la red de la civilización, sin libertad alguna para cumplir el fin específico a que está destinado. Así es como, según Goethe, el hombre es víctima de los fantasmas que él mismo ha creado.

Después de estas reflexiones, tal vez el lector se sienta mejor dispuesto a concedernos que más que nunca es oportuno instaurar el humanismo en la educación para contrarrestar los efectos de una civilización engañosa que esconde, como una Circe moderna, la potencia mágica de transformar en máquinas a los hombres que se dejan seducir por su aparente belleza. Pero es indispensable primero rebasar el marco antiguo de las "humanidades" —que se reduce a una especie particular de estudios— dándole el sentido de una inspiración general que, dentro de la actualidad, impulse todo esfuerzo de cultura hacia una meta superior.

LA EDUCACIÓN Y EL SENTIMIENTO DE INFERIORIDAD

Uno de los más apremiantes objetivos que debe proponerse la educación nacional es la rectificación de ciertos vicios de carácter mexicano. La formación del carácter individual comienza en la familia y en la escuela, pero sólo en la vida misma logra definirse y fijarse en definitiva. Sin embargo, hay orientaciones adquiridas en el medio escolar y familiar que perduran como núcleos en torno a los cuales se asentarán los rasgos de la futura personalidad. El educador carece de poder, o lo tiene muy escaso, para modificar el medio de la familia y el de la vida. En cambio, la escuela es un instrumento más flexible que está bajo su dominio y en el que puede organizar una acción premeditada para obtener ciertos resultados.

He tratado de explicar que un cierto número de defectos muy generalizados en los mexicanos deben referirse a una causa común inconsciente: el sentimiento de inferioridad. En verdad, ese sentimiento no puede considerarse como una anormalidad psíquica peculiar y exclusiva de los mexicanos. Siendo los motivos que lo producen conflictos psicológicos de índole muy humana, el sentimiento de inferioridad aparece en hombres pertenecientes a todas las razas y nacionalidades. Pero, mientras que en otras partes ese sentimiento se presenta en casos individuales más o menos numerosos pero siempre limitados, en México asume las proporciones de una deficiencia colectiva. Las circunstancias históricas que han determinado este defecto, así como el mecanismo de su producción, han sido explicadas en otra parte de este mismo libro, y por ello daré aquí por aceptada la afirmación para relacionarla con ciertos problemas de la educación mexicana.

El sentimiento de inferioridad no se manifiesta a la conciencia del individuo tal como es. Lo que se hace consciente son las reacciones que involuntariamente nacen para compensar aquel sentimiento, y que, al establecer hábitos, van formando los rasgos del carácter. Para él y para los demás, es simplemente un vanidoso, despreciativo, altanero, retraído, receloso, desconfiado, u otras cosas más, sin que el mismo sujeto se dé cuenta de lo que en verdad estas reacciones significan. Las manifestaciones de ese estado inconsciente son, pues, muy variadas y a menudo opuestas: desde el atrevimiento, el cinismo, la falsa valentía, hasta el apocamiento o la timidez. Lo cierto es que todas estas heterogéneas manifestaciones tienen un fondo común más o menos visible:

la afirmación de la propia individualidad a costa de los demás. El mismo impulso de orgullo mueve al retraído que se aparta de todos con desprecio, que al hombre que busca la sociedad para exhibir vanidosamente sus pretendidos méritos. La obsesión de sí mismo, la constante atención por el propio yo, implican, como es natural, una falta correlativa de interés por los demás, una incomprensión por la vida de los prójimos. En una palabra, las reacciones del carácter frente al sentimiento de inferioridad conducen todas al individualismo y lesionan en mayor o menor grado los sentimientos hacia la comunidad. No se puede negar el hecho de que en México es débil el espíritu de cooperación y la disciplina a la colectividad. En conjunto, nuestra vida tiende a la dispersión y a la anarquía con menoscabo de la solidaridad social. La introversión que provoca el sentimiento de inferioridad, por fuerza obliga a desatender al mundo exterior y debilita el sentido de lo real. El individuo afectado por el complejo de inferioridad es un inadaptado a su mundo, porque existe una inadaptación dentro de sí mismo, un desajuste de sus funciones psíquicas que desequilibran la conciencia. Es por lo general un individuo cuyas ambiciones son desproporcionadas a sus capacidades; hay un déficit del poder con respecto al querer. De aquí el sentimiento de inferioridad. Pero se comprende entonces que la inferioridad no es real, sino únicamente relativa a lo desmesurado de la ambición. Si ajustamos nuestro querer a nuestro poder, entonces el sentimiento de inferioridad no tiene por qué existir.

En donde hay un sentimiento de inferioridad surge la ambición desmedida del poder, que quiere decir la primacía en un mundo en que todas las cosas son vistas bajo la óptica de lo superior y lo inferior; la discordia aparece con su corolario de actitudes negativas: el rencor, el odio, el resentimiento, la venganza. La lucha por el poder en todas las esferas, grandes o pequeñas, en lo privado o en lo público, en el círculo familiar o nacional, conduce frecuentemente al aislamiento, la misantropía, la neurosis, etcétera, etcétera. Todos estos efectos traducen la inadaptación a la vida de la comunidad y es entonces de la mayor importancia que la escuela ayude a vencer el sentimiento de inferioridad desde que aparece en la niñez.

Sin duda que no es fácil establecer en detalle los métodos apropiados a ese fin. Éste es un asunto técnico de la competencia de pedagogos bien preparados que sean al mismo tiempo buenos psicólogos. Es indispensable que el maestro mexicano sea un poco experto en la "cura de almas". En los grados superiores de la enseñanza, el maestro tendrá que realizar una verdadera reeducación en los individuos que padezcan ya de aquella inadaptación psíquica. Una de las deficiencias de la escuela mexicana que seguramente ha contribuido a conservar y aun a agravar el sentimiento de inferioridad, es la desvinculación de los estudios con la vida. Con lo cual no quiero significar lo que muchas veces se ha pretendido: que la escuela sea un agente inmediato para la resolución de urgentes

problemas prácticos. Lo que quiero decir es otra cosa. Para mí, la educación en todos sus grados —desde la escuela primaria hasta la universidad— debe orientarse hacia lo que yo llamaría "el conocimiento de México".

II

Hablar de que nuestra educación debe proponerse como uno de sus fines más importantes el conocimiento de México, podría juzgarse como la repetición de una frase que ya se ha usado otras veces como lema de patriotismo o nacionalismo vacío. Pero, en realidad, sucede que nunca se ha ahondado en lo que esta idea implica en toda su amplitud, y mucho menos se ha tratado de realizarla seriamente en la escuela. Es notorio que los mexicanos, al salir de las escuelas o de la universidad, saben mucho de otros países, pero desconocen casi completamente el suyo propio. Esto representa una desventaja para la vida, porque muy a menudo se manifiesta luego una inadaptación entre los conocimientos que el individuo posee y la realidad en que va a actuar. Es obvio que los hombres que van a la escuela o a la universidad a prepararse en alguna actividad técnica o profesional, lo hacen para trabajar después en el país. Es lógico entonces que la educación debe prepararlos también en el conocimiento del medio que será en el futuro su campo de acción. Es la única manera de prevenirnos de la invasión de ideas, sistemas, procedimientos extranjeros, cuyo empleo en resolver problemas de la vida mexicana es un experimento peligroso que, ya lo sabemos, causa trastornos en el desarrollo natural del país. La falta de armonía entre lo que el hombre sabe y el ambiente que lo rodea es la causa de muchos fracasos en casi todos los campos de la vida de políticos, legisladores, educadores, profesionales, literatos, etcétera, cuyo saber no funciona en la realidad práctica; cuando los fracasos pasan a la dimensión colectiva, agravan el sentimiento de inferioridad. Nuestra falta de sentido práctico no es, pues, sino un vicio de educación, que no tiene un sentido realista, pero que en cambio produce hombres utopistas y románticos, destinados al desaliento y al pesimismo. El ejemplo que debíamos haber imitado de los países más cultos, es el único que no imitamos: que allá, la educación, desde la escuela primaria hasta la universidad, tiende a dar a todos los educandos el conocimiento de su país.

La ciencia es un valor universal que nosotros debemos aprender como un conjunto de principios y métodos para la investigación. El conocimiento de México de que yo hablo, debe ser un conocimiento científico, riguroso, metódico. En la segunda mitad del siglo XVIII hubo en México un movimiento científico, obra de una generación de sabios que se agruparon en torno de Alzate. Fueron, casi todos estos hombres, autodidactas que, apenas adquirían el conocimiento de una ciencia, la aplicaban para conocer su país. Trabajaron sin protección

ninguna, teniendo que construir ellos mismos los instrumentos que les eran necesarios. Ellos fueron quienes iniciaron el despertar de la conciencia nacional. Forman una ilustre tradición que debe ser continuada por nosotros. Ya lo decía Justo Sierra en un memorable discurso: la educación no debe conducir a la formación de "una patria ideal de almas sin patria"; la verdadera educación —dice el maestro Sierra— es aquella que, acudiendo a todas las fuentes de cultura, "se propusiera adquirir los medios de nacionalizar la ciencia, de mexicanizar el saber".

En casi todas las asignaturas que forman los programas escolares en todos los grados de la enseñanza, es posible encontrar una referencia a las correspondientes realidades del país. Primero que nada, el cultivo de la lengua y la literatura debe ser una de las bases en que se asiente la cultura nacional; después, la geografía, la historia, la ciencia de la naturaleza y de la vida, las ciencias sociales, la economía, las ciencias del espíritu, la filosofía; no hay ninguna disciplina que con sus principios no tenga una aplicación al conocimiento de México. La empresa de orientar sistemáticamente la educación en este sentido, es más difícil de lo que a primera vista parece. Previamente habría que preparar a los profesores, y en esta labor serían sobre todo las escuelas normales las que desempeñarían el principal papel.

Es indispensable revisar las concepciones de México que han pasado a los libros de texto que se leen en las escuelas, falseadas por la autodenigración, por el sentimiento de la inferioridad. Es necesario fomentar el interés y el respeto por las cosas mexicanas. Cuando nuestra realidad es observada sin ningún prejuicio desfavorable, se descubren valores insospechados cuyo conocimiento contribuirá, sin duda, a elevar la moral de la conciencia mexicana. No debe entenderse que yo pretendo hacer del conocimiento de México el único fin de la educación; pero sí creo que es uno de los más importantes, y vendrá a dar un contenido concreto de que hasta hoy han carecido las orientaciones señaladas a la obra de cultura nacional.

LA PASIÓN Y EL INTERÉS

La pasión es la nota que da el tono a la vida de México, sobre todo cuando alguna actividad particular trasciende a la escena pública. No sólo la política, asunto esencialmente público que aquí como en todas partes es materia inflamable, sino un hecho cualquiera que pueda despertar un interés colectivo, es llevado luego al terreno de la pasión. Lo mismo una discusión científica que una controversia artística, casi nunca transcurren serenamente; apenas acaban de surgir, cuando toman un cariz exaltado y crean en torno suyo una atmósfera pasional. La pasión ha llegado a convertirse en una necesidad nuestra, de manera que ahí donde aparece, es exigida como un estimulante para provocar el interés. Esto obliga a todo el que quiere llamar la atención sobre lo que hace o lo que dice, a alzar la voz, a extremar los gestos, a violentar las expresiones para impresionar al auditorio. El prestigio adquirido por la pasión me hace dudar de su sinceridad en ciertos casos que parecen consistir en el gesto y en el ademán, sin su correspondiente contenido.

La omnipresencia convierte a la pasión en un factor histórico de primer orden. La pasión es una fuerza motriz obstinada y ciega. Cuando la razón trata de explicar los procesos que aquélla motiva, los encuentra absurdos, desconcertantes, desprovistos de toda lógica. He leído en el libro de un escritor inglés que visitó Centroamérica y México el esbozo de una filosofía de la historia cuyo principio explicativo es la pasión. En la obra de Aldous Huxley *Beyond the Mexique bay* he subrayado el siguiente párrafo:

> El hecho más sorprendente acerca de las guerras en la América Central es que ninguna de ellas ha tenido un origen que pueda ser interpretado como económico. Nunca ha sido cuestión de capturar mercados, destruir peligrosos competidores comerciales, atrapar provincias a causa de sus valiosos recursos industriales. Las guerras en las cinco repúblicas han sido entre conservadores y liberales, entre clericales y anticlericales, entre los que desean la república federal y los que claman por una independencia soberana de cada estado. No han sido guerras de interés, sino de "principios políticos".

Me parece valiosa esta idea de Huxley, porque separa el interés económico de la pasión, contra la creencia corriente que explica siempre las cosas a la inversa. Es indiscutible que un interés económico apasiona,

pero no toda pasión es el resultado de un interés económico. Me refiero, desde luego, no a las pasiones individuales, sino a las pasiones colectivas, cuando asumen el papel de factores históricos. Si la razón no es por sí sola una fuerza para promover los acontecimientos sociales que forman la historia, cuando menos hace su aparición siempre que están de por medio intereses gravemente afectados en la lucha. Hay en todo interés una partícula de razón que se llama cálculo, el cual dicta, en un momento dado, la resolución de transigir para salvar algo en la derrota final. Por lo que a la pasión respecta, una vez que emprende su marcha, desarrolla una impulsividad ciega e irrefrenable que no admite transacción alguna. El pensador Allain, citado por Huxley, sintetiza en una fórmula perfecta esta diferencia psicológica esencial: "los intereses transigen; las pasiones no transigen jamás".

He aquí por qué se tiene el derecho de atribuir ciertos hechos históricos al influjo de la pura pasión, sin que intervengan para nada los intereses propiamente dichos. Abundan en los países hispanoamericanos los conflictos y las luchas de todo orden, en los que no asoma para nada un cálculo interesado, porque al fin de cuentas nadie ha obtenido ventaja alguna, y el resultado es la ruina para todo el mundo. En teoría, abundan en nuestros países de América los partidarios del "materialismo histórico", pero en la práctica, somos aún la raza más romántica de la tierra. Nuestro romanticismo en la vida, es el de los adolescentes inmaduros que sacrifican la realidad a las ideas. Siempre estamos dispuestos a salvar los principios, aun a costa de un verdadero suicidio, conforme al modelo de aquella frase que expresa la más inhumana de todas las actitudes: "Hágase la justicia aunque perezca el mundo." Quien lea atentamente nuestra historia con la mira de encontrar, en los avatares del pasado, ese hilo que les da coherencia y conduce a su explicación, sólo descubre una serie de contradicciones que dan la impresión de un caos en el que se debaten la codicia y el desinterés, la quijotería y el sanchopancismo. Puede suceder que esta impresión provenga de aplicar a nuestra historia prejuicios que sólo valen para entender la historia europea. Siempre he creído que la nuestra ofrece peculiaridades que sólo por medio de una completa desfiguración pueden entrar dentro de los marcos de las teorías extrañas. Así, por ejemplo, desde este último punto de vista, se podría argumentar, contra la tesis citada, como sigue: Se afirma que el móvil de ciertos hechos históricos es la pasión; pero tras de ésta, se esconden intereses y necesidades que buscan su satisfacción real. Yo sostengo, en cambio, que tras de los intereses y las necesidades, se esconden pasiones que buscan su satisfacción como tales, si es preciso sacrificando los intereses y las necesidades que la acompañan. He aquí algo incomprensible para la razón, pero cierto: que la pasión todo lo arrasa y lo destruye en su propio interés. Y conste que no quiero con esto condenar de plano toda actitud pasional, porque distingo la pasión del interés, y el interés de la pasión, lo que no es simplemente

un juego de palabras, sino la expresión de dos realidades psicológicas distintas. En un caso, la pasión, con su potencia impulsora, está al servicio de un interés vital o aun espiritual; en el otro, el interés vital o espiritual está al servicio de la pasión. Me parece condenable la pasión cuando constituye un fin en sí misma, no cuando representa un medio para llegar a un fin que se encuentra fuera de la órbita de aquélla. Lo que he llamado el interés de la pasión consiste en satisfacer cualquiera de estos fines individuales: el amor propio, la vanidad, o el orgullo. En una lucha de intereses, podemos aceptar una ganancia de cincuenta o aun diez en vez de una de cien; consideramos preferible salvar algo a perderlo todo; pero en una lucha de puras pasiones nos parece inadmisible tolerar la más insignificante rebaja a nuestro amor propio; eso sí que no puede ser, y ello explica que las pasiones no transijan jamás. En apariencia, la pasión es una fuerza bruta y sin sentido que desafía toda razón, pero en el fondo obedece a una lógica propia y oculta, a una finalidad bien determinada. La pasión, en esta última modalidad, se propone inconscientemente la afirmación del yo individual, haciéndolo prevalecer sobre otro cualquiera que se le oponga. Yo puedo apasionarme por la realización de una idea en interés de ella misma, convencido de su bondad objetiva, o bien sin importarme su valor, puedo desear la realización de esa idea sólo porque así demostraré que yo tengo razón y quedarán humillados los que no piensen de igual modo.

Sin querer, he llegado a deslindar estas dos clases de pasión, conforme a los dos módulos psicológicos denominados por Jung introversión y extraversión. Es extravertido el tipo individual que refiere sus actos, sentimientos e ideas a la norma de la realidad externa, mientras que el tipo introvertido no emplea otra norma que su yo individual. Sólo que no todas las funciones psíquicas, en tales sujetos, son introvertidas o extravertidas; hay que averiguar en cada caso qué es lo introvertido, si, por ejemplo, la razón, el sentimiento, la sensibilidad, etcétera. En lo que concierne a nuestro tema, puede concluirse que hay una pasión extravertida y otra introvertida. Pero es el caso que en todos los tipos antes descritos ha encontrado Jung que cuando lo introvertido es una función psíquica inconsciente, alguna actividad consciente es extravertida por compensación. Ahora bien, es posible comprobar que un grupo numeroso de mexicanos corresponde, poco más o menos, a la descripción de estos tipos y justamente las contradicciones que antes señalábamos quedan satisfactoriamente explicadas. En este grupo puede observarse que es introvertida, por el lado del inconsciente, su pasión, y extravertida por el lado de la conciencia, su razón. Así se comprende que en teoría sean positivistas, materialistas o realistas, mientras que en la práctica actúan con absoluto desdén por la realidad, atendiendo solamente a afirmar la preponderancia de su yo individual.

La pasión orientada hacia adentro y no hacia afuera representa para la vida social una fuerza negativa y destructora. Su intervención hace

estériles los propósitos más meritorios, porque los convierte en un mero pretexto para lograr sus fines propios. Por eso tantos esfuerzos y luchas en nuestra historia parecen no tener sentido ninguno y entristece el ver que sus resultados equivalen a cero. Esta pasión negativa no tiene defensa ni justificación alguna y todo recurso es bueno para combatirla. Sólo una disciplina bien pensada podrá cambiar el signo de la pasión del lado positivo. Tal vez sólo una reeducación en amplia escala y sostenida por mucho tiempo, pueda orientar y canalizar correctamente la energía de la pasión para hacerla servir a un objeto en verdad provechoso para la vida colectiva.

JUVENTUD UTOPISTA

México es uno de los países que más oportunidades ofrece a la juventud. Desde hace unos veinte años los puestos directivos de la sociedad, las letras, la política, se han ocupado por jóvenes, cuyo espíritu ha dado el tono dominante a la vida del país. En las profesiones liberales, en el periodismo, en el magisterio, en la literatura y, sobre todo, en la política, ha podido entrar cualquier individuo antes de cumplir los treinta años, y ejercer, casi en el acto, una influencia directiva en el campo. Aun en ciertos hombres de mi generación se formó la idea de que el individuo debe realizar su misión en la vida apenas pasados los treinta años, y, como plazo máximo, a la edad de Cristo. Representaría este momento la llegada a la cima de la vida y no quedaría otro remedio, después, que iniciar el descenso por la otra vertiente. Conozco personas que a los treinta y cinco años se sienten viejas, quizá porque prematuramente lo sean, aunque más bien me parece que están sugestionadas por aquella idea de las edades. Lo curioso es que en dicha idea se han reducido a dos las etapas de la vida, que pasaría bruscamente de la juventud a la vejez sin dejar lugar para ese periodo intermedio que es la edad madura.

¿A qué se debe este fenómeno acaecido en México, del predominio social e intelectual de la juventud? Ortega y Gasset ha enunciado la teoría de que la historia se mueve en un ritmo pendular de épocas, una de senectud y otra de juventud, que se presentan con la regularidad de una ley biológica. Sin hacerme plenamente solidario de esta idea, cuya exactitud sólo podría comprobarse remontando todo el curso del pasado, sí me parece que esa sucesión se ha verificado en la más reciente historia de México. La época porfiriana, en sus postrimerías, tal como la recuerdo ahora, era de viejos que, en general, perduraron en los puestos directivos hasta poco más o menos el año 1920. A partir de esta fecha, cuando los hombres de la revolución empiezan a substituir, por todas partes, a los hombres del antiguo régimen, los jóvenes hacen su aparición en la vida pública. De entonces acá, hemos visto altos funcionarios, ministros de Estado, por ejemplo, de menos de treinta y cinco años. No cabe duda que los años posrevolucionarios han constituido en este país una época de jóvenes. Ignoro si en otras épocas anteriores de nuestra vida independiente ha ocurrido una cosa semejante, para poder confirmar la idea de Ortega citada más arriba. De todos modos, el fenómeno no es exclusivamente mexicano, pues también en otros países del mundo se ha presen-

tado, aunque no sé si con la misma intensidad que en México; Italia, Alemania, Rusia, y tal vez un poco los Estados Unidos, son países que también han dado paso franco a la juventud, al menos en algunas actividades de la vida. En Europa, sin embargo, la presencia de ciertos marcos tradicionales en la vida, su organización más hecha, la densidad mayor de su población, dificulta la entrada de las generaciones jóvenes. Se podría decir que para el europeo la vida empieza a los cuarenta años, especialmente en el campo de la política. Hace poco llamó poderosamente la atención que un hombre de treinta y ocho años, el capitán Eden, ocupara el puesto de primer ministro de Inglaterra; según parece, era el ministro más joven de Europa.

¿Cuáles son los efectos que se han dejado sentir en la vida mexicana por la acción de la juventud? A ésta le pertenece, como edad peculiar, una psicología de rasgos inconfundibles que la hacen destacarse de las otras edades del individuo. Las diferentes etapas por las que atraviesa el hombre en su existencia: niñez, juventud, madurez, vejez, no constituyen, como antes se creía, meras estaciones de tránsito que conducen a la siguiente, sino que cada una tiene, en cierto modo, sus fines propios, aparte de servir de escalón para alcanzar otros grados en el desarrollo. Así es que la niñez no es sólo la preparación de la adolescencia, sino una fase de la vida que posee un mundo propio, con sus intereses correspondientes. Hay en el mundo del niño valores propios, y que lo son, no porque constituyan un medio para alcanzar los fines de la edad adulta.

Orientar, por ejemplo, la educacin infantil exclusivamente hacia esos objetivos, es desvirtuar la niñez. Uno de los fines más importantes que todas las instituciones para la educación de la infancia deben realizar, es el de permitir que el niño llegue a ser plenamente niño. Otro tanto se puede decir de la juventud; también ella posee su mundo y sus intereses peculiares, sólo que ya el joven puede actuar en la vida y tiene responsabilidades que lo obligan a subordinar su conducta dentro de ciertas disciplinas. Las cualidades que van anexas a la juventud, convienen para ciertas actividades, pero pueden resultar inapropiadas para otras. Hay, desde luego, campos que son casi exclusivos de la juventud, como los deportes, en donde aquéllos son los únicos que pueden suministrar campeones. Los jóvenes son útiles en todas aquellas actividades que demanden impulsividad y dinamismo. Todo el mundo sabe que el joven es, a causa de ese ímpetu vital, y tal vez por una cierta inconsciencia, un posible héroe. Observemos que, por lo regular, el joven ha sido en la guerra la carne de cañón.

Actividades intelectuales que requieren de una cierta abstracción e idealismo, como la poesía y la filosofía, ejercen una poderosa fascinación en la juventud. Pero no es mi propósito hacer aquí la lista completa de las actividades que concuerdan con el modo de ser de la juventud. Mi objeto es señalar un hecho patente en la vida mexicana, que es, sin duda, un resultado de la intervención de la juventud en la política.

La política representa el objeto más codiciado por la voluntad de poderío, sencillamente porque es la facultad de realizar por medio del "poder" ciertos fines humanos dentro de la sociedad. En general, los mexicanos se interesan en la política porque en ellos se encuentra exaltada la voluntad de poderío. Pero el joven se interesa, especialmente, o por un idealismo generoso o porque la exaltación y el apasionamiento de la política por razones inmorales —el lucro, por ejemplo— son, en todo caso, un efecto de la corrupción.

El tono dominante en la política de México durante los últimos años, es el radicalismo. La demagogia se ha encargado de propagar entre las masas doctrinas sociales extremas que carecen de arraigo en México, y que, teniendo en cuenta la realidad del país, resultan utópicas en absoluto. Se podría decir que, en general, los ideales políticos tienen muy poca o ninguna relación con las posibilidades reales del país. En política, como ocurre desde hace cien años, seguimos imitando a Europa. Muy poco se ha hecho todavía para extraer de nuestro propio suelo las direcciones políticas necesarias; en la mayoría de los casos, se imitan de la vida de otros países, y la parte doctrinaria se toma de los libros. Resulta, pues, de aquí, esa falta completa de adecuación entre lo que somos y lo que se llama utopismo. Ahora bien: el utopismo de México obedece, a mi juicio, a una falta de sentido de la realidad, que es, precisamente, uno de los rasgos psicológicos más notables de la edad juvenil. Como México es un país joven, resulta que nuestra política está afectada por las debilidades de la juventud que tiene como nación y por la de los individuos que personalmente la orientan y trabajan en ella.

El radicalismo es una actitud que pretende hacer entrar la realidad dentro de un esquema ideológico; pero, como ella tiene sus leyes propias, hace fracasar siempre tales planes idealistas. Es propio también del espíritu joven no interesarse en la realidad como tal, a la que es relativamente indiferente. El joven se interesa, sobre todo, en sí mismo, y el mundo que le rodea sólo existe para él en cuanto que puede exaltarle sus sentimientos individuales. Esto es lo que se llama una mente "introvertida", y la introversión es uno de los más grandes obstáculos que pueden interponerse para el conocimiento objetivo de las cosas. Tal vez a esto se deba la escasez de la facultad de observación y la idea tan inexacta que tenemos del país los propios mexicanos. Tratándose de un poeta, de un pensador, se puede, en cierta medida, permitirles que crean en fantasías. Pero esto sí que no es admisible en un político. La política es, por esencia, realización, y los que trabajan en ella deben ser hombres de gran sentido práctico, dotados de una clara conciencia de las realidades en que actúan. Por eso el utopismo es justamente la negación de todo sentido político.

No trato de sugerir, desde luego, que la política deba ponerse en manos de los viejos, que la harían virar, probablemente, en sentido reaccionario.

Quiero decir más bien que, siendo la política una acción sobre cosas reales, debe ser la obra de hombres maduros, en cuya inteligencia se encuentra, precisamente, el rasgo que falta a los jóvenes: el sentido de la realidad. En conclusión: si nuestro radicalismo utopista es un signo de juventud, lo es también, por otro lado, de inmadurez de espíritu.

LA LUCHA DE LAS GENERACIONES

Hace algunos años viene hablándose en México de "generaciones", sobre todo en los círculos literarios, sin definir la palabra, como si su significación fuera evidente. En efecto: apenas se reflexiona en lo que quiere decir el término, se revela todo lo que hay en él de vaguedad e imprecisión. Cuando una persona desea situarse en el tiempo, habla de "mi generación" como antes se hablaba de "mi época". De las personas que así se expresan, seguramente habrá muy pocas capaces de explicar exactamente el sentido de la palabra generación. Tengo entendido que en México no se habló de generaciones sino después de haberse leído el libro de Ortega y Gasset titulado *El tema de nuestro tiempo,* en donde se da una rigurosa significación de este concepto como base para una teoría de la historia. Esto ocurre más o menos en los años 1922 o 23, y posteriormente se generaliza el empleo de aquel término hasta llegar muchas veces al abuso, inventándose generaciones dondequiera, como por ejemplo aquella generación fantasma de 1915. Vale la pena recordar cuál es el verdadero alcance de esa idea, según Ortega, como un criterio para saber hasta qué punto se justifica el empleo que se hace de ella en México.

No hacen generación todos los individuos de una edad semejante y que actúan durante la misma época, en campos diferentes de la vida. La unidad que funde a un grupo de individuos en una generación, está representada por un común sentido de la vida, aun cuando éste se exprese en diversas formas y actividades de la cultura; lo mismo en el arte que en el pensamiento o en la palabra. Puede muy bien existir un grupo, que, impulsado por un interés común, se reúne en torno de una obra, no obstante que cada uno de sus miembros posea un distinto sentido de la vida. En tal caso, no constituyen una generación propiamente dicha. Para que merezca tal nombre, es preciso que el grupo esté unido por nexo profundo y espiritual, no simplemente por motivos externos de conveniencia. Es difícil determinar cuándo existe en verdad aquella condición, porque, con frecuencia, el sentido de la vida de cada individuo no está explícitamente formulado; es como la raíz de su actividad espiritual hundida en el inconsciente. No me parece inadmisible la idea de que el grupo por sí mismo sea el más incapaz de saber si constituye una generación o no. Sólo una vez producida la obra y enfocada más tarde con la perspectiva del tiempo, puede percibirse claramente si la unidad espiritual de la generación existe.

Ortega concede una gran importancia a las generaciones, porque cree

encontrar en ellas la fuerza motriz de la historia. Es sabido que, para explicar ésta, han disputado por mucho tiempo dos tesis extremas. Para unos, la historia es movida exclusivamente por los individuos, y consideran que la masa sólo tiene que seguir dócilmente la voluntad de aquéllos. Pero entonces, ¿cómo explicar a los individuos? El individuo aislado de la masa es una abstracción. Para otros, en cambio, el individuo no es nada, y la masa lo es todo, como agente de los movimientos históricos. Pero a su vez, la masa sin los individuos es como un cuerpo sin cabeza, y resulta, a la postre, otra abstracción. El impulso generador de la historia no procede, dice Ortega, ni del individuo ni de la masa, sino de la generación. Ésta última constituiría una especie de elemento intermedio entre la masa y el individuo; no es ni el uno ni la otra, y sin embargo participa en algo de la naturaleza de ambos. Los partidarios de estas distintas doctrinas encuentran siempre en los hechos históricos pruebas de un valor más o menos aparente para justificar sus respectivas opiniones. Pero si la sometemos a la piedra de toque de la realidad histórica presente, que al fin y al cabo es la única que nos consta, resultará que la idea de Ortega es la más justa. Quienes en estos momentos tienen en su mano el destino de los pueblos, para bien o para mal, son las minorías dirigentes y no los individuos ni las masas. Y en el caso de los actuales dictadores no es un argumento en contra, porque tras de ellos se encuentra "el partido" en cuyo nombre pretenden gobernar, aun cuando quizá en oposición a la verdadera voluntad de la masa. El nacional socialismo, el fascismo, el comunismo, son los nombres de las minorías políticas que están en el poder.

Una generación es, pues, algo mucho más trascendental que un mero grupo literario, el cual, desde luego, puede hacer historia, en tanto que participa con otros grupos e influye a su modo en la definición de un sentido original de la vida. El valor de una generación debe estimarse por la obra en sí, pero además por sus relaciones con el medio. Cada auténtica generación que pasa, deja tras de sí una huella perdurable que se suma al acervo cultural y contribuye a formar la tradición de cada país. Sin una cierta continuidad de las generaciones, no habría historia, que es un proceso de acumulación a través del tiempo, y no una serie de momentos aislados, como escenas cinematográficas que se precipitan una tras otra sin coherencia lógica. La vida sería en este caso algo que termina todos los días, y todos los días hay que comenzar de nuevo; entonces, la imagen de las generaciones sería el inútil esfuerzo de Sísifo.

Hay una continuidad lógica en la obra de las generaciones, aunque a veces tal relación asuma una forma dialéctica, es decir, de conflicto y de lucha. Se ha propuesto contar las generaciones de quince en quince años, de manera que viven al mismo tiempo cuatro: una de niños y adolescentes, otra de jóvenes, la de los hombres maduros y la de los viejos. Ahora bien, el nervio de la historia está constituido solamente por las dos generaciones más vitales, que son la de los jóvenes y la de los hombres

maduros, que por ser las más cercanas, siempre disputan entre sí. En realidad, la obra del hombre, aquella que cuenta por su valor definitivo, sólo en la edad madura puede realizarse, y es la generación correspondiente la que manda o debe mandar en las actividades públicas de un país. Es necesario insistir en México sobre esta verdad trivial, porque como ya lo hemos explicado en otro artículo, aquí la juventud entra prematuramente en la vida pública, no sé hasta qué punto favorecida por una sobreestimación de esta edad. El fenómeno ha sido mundial. Por todas partes se ensalzaron como nunca los valores de la juventud. En un principio se veía en esa alza de valores un sistema de vitalidad de nuestra época. Pero pronto descubrieron, autorizados psicólogos, que el fenómeno era simplemente una moda de posguerra, que debía interpretarse como indicio de cansancio y envejecimiento.

Hoy, ya la juventud empieza a pasar de moda, pero conserva todavía, en la generación actual, una idea exagerada de su importancia y sus derechos. No hay que culpar mucho a los jóvenes por esta actitud, pues en realidad no se puede ser joven de otro modo, y esos defectos son inherentes a la edad. Es propio de la psicología juvenil sentirse el centro del universo y creer que la vida empieza con cada uno; por eso, el joven quiere hacer tabla rasa con el pasado para comenzar como Adán en el Paraíso. Todos hemos pasado por ese momento que, ya visto de lejos, nos parece una mera petulancia. La lucha de las generaciones en México, por la posición privilegiada de la juventud, asume una cierta violencia de parte de ésta, que reclama impaciente los lugares a que cree tener derecho. Por fortuna, estas luchas no conducen a nada; si tuvieran algún resultado, se produciría el curioso fenómeno de que en México los hombres no tendrían ocasión de madurar, o más bien de emplear su madurez, pues así como se entra antes de tiempo, habría que salirse también antes, para ceder el lugar a la nueva generación. El desfile de las generaciones se haría demasiado aprisa, y nunca podrían lograrse frutos maduros en la cultura de la vida general del país. Colectivamente, el país no rebasaría la etapa infantil y no podría emparejarse con el ritmo de la civilización que avanza en otros países del mundo. En una palabra: no se puede vivir haciendo revoluciones todos los días, porque después de que se ha destruido hay que construir, y esta labor requiere más tiempo que la mera destrucción. Sería un contrasentido vivir nada más que para destruir la vida, y no para fomentarla y enriquecerla. Si para mejorarla es preciso a veces pasar por el caos revolucionario, es a condición de sacar de ahí un nuevo orden perdurable.

Por más que las últimas generaciones en México crean cada una traer un nuevo mensaje y se vean entre sí con enemistad, poseen en el fondo muchos rasgos en común. Los hombres que pertenecen a ellas se parecen unos a otros más de lo que discrepan. La manera de pensar de los jóvenes de ahora no difiere sino en mínimos puntos de un joven de 1920. Si fueran radicalmente diversos, no habría entonces un terreno común para

la disputa. Los más jóvenes luchan en realidad en contra de sí mismos, porque confusamente reconocen su semejanza con otras generaciones, y están tratando de encontrar su propia fisonomía. En fin, por encima de las pasiones individualistas hay deberes que es preciso reconocer. Las generaciones nacen unas de otras, y según Ortega su faena debe realizarse en dos dimensiones: por una parte, recibir lo vivido por la antecedente (ideas, valoraciones, etcétera), y por la otra, ejercitar su propia espontaneidad. Sólo así puede la vida humana correr por un cauce ininterrumpido e ir al mismo tiempo, como el agua del río, reflejando en su camino paisajes siempre nuevos.

CÓMO ORIENTAR NUESTRO PENSAMIENTO

La actividad de pensar no es una función de lujo, sino antes bien una necesidad vital para el hombre. El pensamiento nace de la vida y le devuelve, en cambio, varias dimensiones que ensanchan sus horizontes y la hacen más profunda. En virtud del pensamiento, la vida no es sólo presente, sino también pasado y futuro. El pensamiento es la posibilidad de aprovechar el recuerdo de nuestras experiencias en favor del presente y también, al mismo timpo, el órgano para la previsión del futuro. Pero es, sobre todo, en cuanto a inteligencia y comprensión, la ventana para asomarnos al mundo y ponernos en comunicación con los hombres y las cosas. Representa por ello el instrumento que nos pone en relación espiritual con la sociedad y con el mundo, y permite fijar nuestra posición con éste. Gracias al conocimiento, no nos sentimos perdidos en nuestra marcha a través de la existencia, sino que podemos saber cuál es el camino que nos toca recorrer. Pero por desgracia, el ejercicio de la inteligencia no es una tarea fácil y segura, sino al contrario, se encuentra rodeada de dificultades y expuesta constantemente al error.

Si en principio, como Descartes pensaba, todos los hombres están igualmente dotados de inteligencia, de hecho no todos saben aplicarla correctamente y se ven privados de los beneficios que ella presta. Habría que añadir que no todos los hombres se sienten inclinados a usarla, tal vez porque no se les ha enseñado el valor que tiene su uso, o porque su temperamento no los inclina a ello. Desde este punto de vista, recordemos que, según las razas, no tiene la inteligencia la misma preponderancia respecto a otras fuerzas anímicas como la voluntad y el sentimiento. En unas razas predomina la voluntad como impulso dirigente en la vida; en otras, el sentimiento; en otras, la inteligencia o la razón. Es bien conocida la opinión de que la raza hispánica, a la que nosotros pertenecemos, no se ha destacado en la historia por sus obras de pensamiento, lo que implica, desde luego, que sea una raza ininteligente. Esto significa nada más que ha asumido la dirección de la vida otra fuerza espiritual distinta, que es el sentimiento, o, más exactamente, la pasión. La inteligencia existe, sólo que subordinada, esclavizada a otros impulsos más poderosos, que le roban el espacio y no la dejan moverse con la amplitud necesaria. Por lo menos, éste parece ser el caso para el grupo de los mexicanos. El contacto que he tenido en la universidad con un gran número de jóvenes, me permite asegurar que nuestra raza está muy bien dotada de inteligencia. En el joven que aún no ha sufrido las deformaciones mentales

que la vida produce, esa inteligencia puede moverse sin trabas, y no creo que sea menor a la de cualquiera de las razas superiores.

La obra de algunos pensadores y hombres de ciencia demuestran, por otra parte, que nuestra inteligencia no es inferior a la de los europeos. Mas para que este hecho no constituya una excepción, sino la regla general en la vida de la cultura, habrá que esperar un cambio en las condiciones del medio ambiente, por hoy todavía poco favorables a la actividad intelectual. Los países jóvenes tienen primero que organizar y desarrollar su existencia material para atender luego a otros menesteres menos apremiantes. La meditación honda, el pensamiento abstracto, son frutos de una liberación que se produce sólo cuando los problemas elementales de la vida se han resuelto.

Esto no quiere decir, sin embargo, que se pueda, en rigor, vivir sin pensar, y si tal cosa sucediera, sería el precio de rebajar a lo ínfimo el *standard* de vida. Sin el pensamiento, el hombre vegetaría en la obscuridad de la vida instintiva y su nivel apenas rebasaría los límites de la animalidad. En honor de nuestra raza, debe reconocerse que las ideas han desempeñado un papel de cierta importancia en su historia, a tal punto que si alguna censura merece, es por haber concedido, a menudo, mayor valor a las ideas que a la realidad misma. El utopismo no es otra cosa que un racionalismo exagerado, la creencia de que la realidad se somete a los dictados de la razón.

Si en México existe, pues, una cierta capacidad de pensamiento, está aún por desarrollarse y disciplinarse, en vista de mejores resultados. La incitación primordial para el ejercicio y desarrollo de la inteligencia, es el afán de saber la verdad acerca de todo lo que hay de problemático en la vida. No es tan fácil someterse a una constante existencia de verdad, porque no siempre ésta es agradable, ni responde a los más íntimos deseos de la voluntad. Por eso abundan los individuos que se engañan a sí mismos, declarando que es verdad lo que quisieran que fuera la verdad. El ejercicio honrado de la inteligencia, requiere un esfuerzo, a veces penoso, y una disciplina intelectual y moral. El sujeto que piensa se ve precisado a vigilar, no únicamente los procesos del conocimiento mismo, sino la totalidad de su espíritu, para evitar que muchos factores subjetivos desvirtúen el resultado de sus pesquisas. Y no se oculta a nadie que esa autocrítica es sumamente difícil de practicar. Por eso la veracidad es considerada como una virtud de gran valor. ¿Existen en México numerosas personas veraces? Quisiera que esta pregunta la contestara el lector para sí mismo, apelando a su experiencia y discreción.

Yo me limito a hacer observar la facilidad con que en México son aceptadas las ideas y las teorías que se importan de Europa, sin crítica ninguna, lo que representa un mínimo de esfuerzo, y se acomoda perfectamente al espíritu perezoso. Me he preguntado si nuestra tendencia a la imitación, sobre todo en el campo del pensamiento, no es, en el fondo, una pereza disimulada. Aparte de todas estas circunstancias que debilitan

al pensamiento, no se puede pasar por alto el hecho de que la verdad no es, en manera alguna, una necesidad dentro de nuestra vida social y política. Toda ella está encubierta por una tupida red de apariencias engañosas, de mentiras convencionales, que se juzgan necesarias a su mantenimiento y colocan a la verdad en la situación de un objeto indeseable.

A pesar de todo esto, sigo creyendo que en México es una necesidad urgente el cultivo del pensamiento, la práctica de la reflexión, en todas y cada una de las actividades humanas. Me parece que muchos proyectos malogrados, que muchos errores y extravíos, más bien que a la maldad, deben atribuirse a una falta de reflexión, al uso insuficiente e inadecuado de la inteligencia. Con esto quiero significar que talento no falta, lo que hay es una incorrecta aplicación de él. Si al emplearlo no nos colocamos en el punto de vista justo, y no lo orientamos hacia objetivos precisos, su eficacia quedará anulada.

He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos. Parecerá que esta es una afirmación trivial y perogrullesca. Pero en nuestro país hay que hacerla, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados. Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo anterior que el objeto u objetos de nuestro pensamiento deben ser los del inmediato contorno. Tendremos que buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano. Se equivocaría el que interpretara estas ideas como una mera expresión de un nacionalismo estrecho. Se trata más bien de ideas que poseen un fundamento filosófico. El pensamiento vital, sólo es el de aquellos individuos capaces de ver el mundo que los rodea bajo una perspectiva propia. Leibnitz afirmaba que cada individuo refleja el mundo a su manera, lo que, por otra parte, no quiere decir que haya muchas verdades, sino una sola. Se comprende que sobre cualquier objeto real no puede existir más que una verdad, pues si hay muchas, ninguna lo es. Un segmento de esfera, visto por un lado es cóncava; por el otro, convexa. Dos individuos que ven, pues, este objeto, desde puntos opuestos, tendrán de él dos visiones diferentes; cada una será parcial, pero dentro de este límite representarán la verdad.

México necesita conquistar mediante la acción disciplinada de un auténtico pensamiento nacional, su verdad o conjunto de verdades, como las tienen o las han tenido otros países. Mientras carezcamos de ellas, será un terreno propicio a la penetración de ideas extrañas, que no teniendo nada que ver con nuestras exigencias, vendrán a deformar la fisonomía del país y a crear problemas más graves que los que es preciso resolver. Creo que sobre todos los hombres capaces de pensar en nuestro país, pesa

la responsabilidad de substraerse, aun cuando sea por momentos, del torbellino de la vida, para explorar esta o aquella región de la realidad mexicana. Grandes porciones de esta realidad son perfectamente desconocidas, no han sido fijadas aún en conceptos. Las tareas que están encomendadas a nuestro pensamiento me parece que deben reducirse a estas dos fundamentales: 1. Cómo es realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana, y 2. Cómo debe ser, de acuerdo con sus posibilidades reales. La determinación más concreta y detallada de las cuestiones por resolver, es decir, el planteo de los problemas mexicanos, es un tema previo, quizá el más difícil de estudiar. Quédese para otra ocasión el intento de definir en fórmulas precisas alguno de los problemas fundamentales de México.

LA PEDANTERÍA

Seguramente que la pedantería es una actitud que tiene su finalidad, es decir, sirve a un propósito más o menos oculto del individuo. Y no sería remoto que esa finalidad fuera ignorada por el sujeto mismo que practica aquel vicio. Todo pedante da la impresión de un actor que desempeña una comedia, y la pedantería es una máscara que oculta, que disimula algo; ¿qué es lo que la pedantería trata de disimular?

Pero primero es necesario definir al pedante y a la pedantería. La pedantería es una forma de expresión adscrita casi exclusivamente al tipo humano intelectual o que pretende serlo. Se encuentra, sobre todo, entre profesores, literatos, artistas, escritores de toda índole, y se manifiesta en el lenguaje hablado o escrito. En la conducta real de un hombre puede haber presunción o vanidad, pero no pedantería. Esta última es un estilo de hablar o de escribir, una entonación inconfundible de la voz. El pedante usa de una expresión afectada, aun cuando no toda afectación del lenguaje es pedantesca. Lo es solamente aquella que revela una cierta intención, la de hacer gala del talento, de la sabiduría o de la erudición. El pedante aprovecha toda ocasión para exhibir ante grandes o pequeños auditorios sus prodigiosas cualidades. A decir verdad, una de las características de la auténtica pedantería es la inoportunidad, pues sus más conspicuos representantes son precisamente aquellos sujetos que siempre desentonan, que sientan cátedra en todas partes. Los vemos hablar de cosas profundas en medio de una conversación familiar, citar nombres famosos o sentencias célebres en los lugares y circunstancias en que menos viene a cuento. En una palabra, el pedante choca siempre a los demás, por su falta de tacto y discreción; es la persona que en todas las relaciones sociales da una nota discordante, usando un lenguaje y un tono inadecuado. Bajo el aspecto del trato, el pedante corresponde, sin duda, a la especie numerosa de los inadaptados. Esta observación constituye para nosotros una pista importante que seguir con probabilidades de que nos lleve al secreto de la pedantería.

El gesto de la pedantería tiene, sin duda, la intención manifiesta de afirmar una superioridad ante los demás, pero con un acento agresivo o con un aire de desprecio. El pedante parece decir «aquí yo soy el único que vale, ustedes son unos inbéciles». Pero la pedantería no engaña a nadie y los demás se percatan de la falsedad de sus pretensiones. En vez de lograr el reconocimiento y la admiración, el pedante no hace más que despertar antipatía y enemistad. Los efectos que obtiene son precisa-

mente antisociales. Por lo general, los pedantes son rabiosos individualistas, incapaces de comprender los valores ajenos y renuentes a todo esfuerzo en cooperación. Lo que no impide que a veces logren reunir círculos de admiradores, ingenuos o ignorantes, que se dejan sorprender por sus palabras. Porque lo trágico es que la pedantería necesita siempre del público, como no puede haber teatro sin espectadores. El pedante no quiere solamente llamar la atención y ser oído, busca más que eso, la aprobación y el aplauso del pequeño mundo que le rodea.

Si quisiéramos clasificar a la pedantería en alguno de los vicios de carácter más generales, no encontraríamos sitio más propio que en la categoría de la vanidad, como uno de los múltiples disfraces de este vicio contra el que ningún ser humano puede atreverse a lanzar la primera piedra con la conciencia tranquila.

En la acepción común de las palabras, laten, por lo general, intuiciones muy justas sobre la esencia de las cosas que aquéllas nombran. Consultando el diccionario encuentro que la palabra pedante se ha empleado para designar un «maestro de Gramática que enseña a los niños yendo a su casa». «Aplícase al que por ridículo engreimiento se complace en hacer inoportuno y vano alarde de erudición, téngala o no». Pedantería: «Afección de aires y maneras de sabio. Prurito por aparecer de más valía que otros y quererles enseñar». Así, pues, la connotación primitiva de los vocables determina con plena exactitud las características de esta curiosa manera de expresión. No cabe duda de que la pedantería tiene un origen escolar. Los pedantes pululan en las escuelas superiores entre los maestros y estudiantes que quieren ganar el renombre de sabiduría; de los círculos académicos se trasmite al mundo exterior para proliferar en la clase de los cultos, con preferencia en los círculos de profesionales e intelectuales.

Pero, ¿cuál puede ser el mecanismo psicológico de la pedantería? He dicho antes que el pedante es un inadaptado, y su inadaptación consiste en un deseo de superioridad intelectual que no corresponde con la realidad de su talento o de su saber. La desproporción entre lo que pretende ser y lo que es realmente determina en la conciencia un conflicto penoso del que resulta un sentimiento de inferioridad. Y cuando el deseo de colocarse en el sitio más alto es tan imperioso que no transige con la realidad, la única manera de satisfacerlo es con el expediente de una ficción. El individuo hace de su vida una comedia de superioridad en la que desempeña un papel para engañarse a sí mismo y restituir el equilibrio a su conciencia desquiciada por el complejo de inferioridad. La pedantería es entonces ni más ni menos que un disfraz, una máscara de la que se reviste el sujeto para ocultar algo, y ese algo es su déficit intelectual. Pero el éxito de este artificio depende de que sea el primero en creer en sus propias palabras y tomar la comedia como una realidad. Al principio de este artículo aventurábamos la suposición de que la pedantería tiene una finalidad que no es aparente, y ahora podemos confirmarlo. Si el

pedante trata de conquistar en torno suyo una opinión favorable respecto a su valor, es sólo como un medio para sugestionarse y recobrar la confianza en sí mismo. Lo que en definitiva le importa es cubrir un vacío espiritual que lo hace sentirse deprimido y lo desvaloriza ante sus propios ojos. Desgraciadamente, la comedia es demasiado burda, y los espectadores demasiado maliciosos. Al fin y al cabo el pedante tiene que contentarse con brillar en círculos poco exigentes y modestos, en donde el éxito no constituye ni un mérito ni una satisfacción.

JUSTO SIERRA Y LA EVOLUCIÓN POLÍTICA DE MÉXICO

La publicación de la *Evolución política del pueblo mexicano* hecha por la Casa de España pone al alcance del lector una gran obra de historia que está llamada a convertirse en clásica. Puede considerarse a esta edición como la primera, porque las anteriores eran tan difícilmente accesibles y manejables, que en realidad mantuvieron la obra de Justo Sierra inédita por muchos años. Era urgente lanzar a la actualidad editorial un libro cuyos méritos notables lo acreditan como excepcional en las obras de su género.

Un libro de historia nacional está más que ninguno expuesto a la crítica apasionada del lector común, que tiene sus ideas preconcebidas, sobre todo cuando vive en una época distinta a la que perteneció el autor; y, además, a la de los especialistas que pueden impugnar en el detalle la exactitud de tal o cual hecho, amparado con los nuevos datos de la investigación. En historia no hay verdades definitivas ni absolutas, sino que es una ciencia abierta a rectificaciones infinitas. Cabe suponer entonces que la obra de Justo Sierra está sujeta, como cualquiera de su especie, a ser retocada en muchos de sus detalles. Pero su valor no está aquí en los detalles, por más que el autor fuera un historiador honesto y escrupuloso que nunca asentaba nada que no estuviera apoyado en fuentes autorizadas. El valor de la obra de Sierra está en la visión histórica de conjunto, en la admirable síntesis que logra de la evolución del pueblo mexicano. Mientras no sea realizada una nueva síntesis histórica con los datos que la investigación posterior ha acumulado, capaz de superar el libro de Sierra, éste seguirá representando el momento culminante de la ciencia histórica mexicana.

La *Evolución política del pueblo mexicano* es un gran libro de historia, porque no es obra de un especialista. No fue Justo Sierra un historiador profesional dedicado a hurgar archivos o a desenterrar objetos arqueológicos. Era un gran espíritu que tenía una visión universal de las cosas, es decir, era por su pensamiento un filósofo. Pero por su sensibilidad era un poeta, y ambas cualidades de su temperamento encontraron una vocación que requería de las dos reunidas. Por eso Justo Sierra escogió entre las tareas de la historia la más alta, la que el especialista no puede realizar, porque los árboles le impiden ver el bosque y carece de imaginación para dar vida y color a los hechos que sólo conoce por sus restos inánimes. Justo

Sierra hizo lo que debiera hacer cada época con el material de conocimientos logrados: reunirlos en una síntesis para darles una forma y sentido, que es el único modo de incorporarlos a la cultura.

Uno de los raros méritos de esta visión histórica es un sentido de las proporciones que hace honor al nombre del autor. Por lo general los historiadores de México habían carecido de una justa manera de ver los hechos. Unas veces, por un sentimiento de inferioridad, deprimían el valor de éstos; otras, por estrechez mental o ignorancia de la historia universal, se abultaban los hechos o los personajes adquiriendo nuestra historia una importancia mitológica, como la ve un niño de escuela primaria. Sólo un espíritu como el de Justo Sierra ha sido capaz de ver la historia de México bajo la perspectiva de una historia universal, reduciendo cada uno de sus elementos a sus proporciones justas, y poniéndolos en el sitio que les corresponde dentro del cuadro de la evolución humana. Este sentido de la jerarquía de magnitudes y valores que hace ver las cosas como son, sin aumentarlas ni disminuirlas, es justamente lo que se llama objetividad. Y la visión objetiva es la virtud máxima del historiador, la cualidad *sine qua non*. La verdad de la historia está condicionada por lo que un pueblo puede hacer o puede no hacer. Si aquella verdad late en las páginas de Justo Sierra es que éste tenía un conocimiento profundo del pueblo mexicano, de sus capacidades y limitaciones, y podía discernir, en los acontecimientos del pasado, lo que es posible y lo que es imposible. Ni su amor, ni su patriotismo puro eran capaces de deformarle la realidad, por amarga que ésta fuera a veces. Comprende y perdona todo lo que en la historia revela una debilidad humana, pero no la oculta. Sea lo que fuere, el que lea la historia de Sierra conocerá lo que es auténticamente el pueblo mexicano con sus cualidades y defectos, cuyo drama a veces deprimente y penoso encuentra un juez lleno de humanidad y benevolencia para comprenderlo.

Para ser justa una valoración del esfuerzo que la historia de Sierra representa, deben tomarse en consideración las dificultades que ha tenido que vencer el autor, en un momento del país en que las labores previas de la ciencia histórica eran escasas y sin organización ninguna. Piensa Justo Sierra que emprende un trabajo superior a sus fuerzas.

> No podía menos —dice en el libro que comentamos— en un país en que apenas van tomando cuerpo los trabajos estadísticos; en donde no ha existido sino por modo muy individual y deficiente la devoción por los datos coleccionados y clasificados; en donde nuestros archivos todavía sin organización, sin catálogos, sin facilidades de trabajo, son inmensos hacinamientos de papeles viejos que el tiempo y la incuria van reduciendo a polvo; en donde nuestros escritores han hecho de sus obras armas de partido, como era ineludible, basando sólo sobre hechos muy aparentes, y muy rápidamente explicados, sus apreciaciones y consolidado las teorías con que han interpretado nuestra historia y los prejuicios con que la han falseado.

La obra de Justo Sierra es, pues, como tantas otras de México y América, resultado del esfuerzo individual que logra superar las limitaciones del medio, sólo por las grandes dotes intelectuales del autor.

Justo Sierra tiene plena conciencia del carácter científico de la historia y como todo historiador interpreta la significación de los hechos a través de las ideas vigentes en su tiempo. Su espíritu se educó y se desarrolló en el ambiente del positivismo que caracteriza toda la época porfiriana. En estas palabras sintetiza él mismo la doctrina con que ha interpretado la historia:

> La sociedad es un ser vivo, por tanto, crece, se desenvuelve y se transforma; esta transformación perpetua es más intensa a compás de la energía interior con que el organismo social reacciona sobre los elementos exteriores para asimilárselos y hacerlos servir a su progresión.

Justo Sierra adopta ideas de la sociología positivista de Comte, de Litré, de Spencer para explicar nuestra historia. Cree, por ejemplo, que durante la época porfiriana se está realizando el tránsito de la época militar a la época industrial, según enseña Spencer en su *Sociología*. Reconociendo todas las caídas de nuestra historia y sus peligros presentes y futuros ve la evolución social mexicana con el sentido optimista de un partidario de la filosofía del progreso que entre nosotros fue inculcado con el positivismo. Pero eso no quiere decir que Justo Sierra haya sido un hombre de escuela y de partido, con las limitaciones de pensamiento que esto implica. Su espíritu tenía una amplitud, un vigor, un ímpetu que no podía contenerse en el estrecho espacio de un «ismo». En él se habían asimilado todas las grandes ideas de la cultura europea, integrando una de las personalidades más eminentes de la América Hispana. Su figura es sólo comparable a la de los grandes humanistas del Renacimiento. Y lo que es admirable en este hombre que escaló las cimas del espíritu en América, es su gran fe en México, su gran amor a la patria. Diríase que en sus manos la historia que él hizo tan honestamente y con tanta objetividad, es sólo un medio para encender en los mexicanos el culto de la patria. Véase, por ejemplo, en estas palabras en que el historiador cede el puesto al educador:

> Convertir al terrígena en un valor social (sólo por nuestra apatía no lo es) convertido en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad del idioma, de aspiraciones de amores y de odio, de criterio mental y de criterio moral; encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear en suma el alma nacional, ésta es la meta asignada al esfuerzo del porvenir, éste es el programa de la educación nacional. Todo cuanto aspire a realizarlo y sólo eso, es lo patriótico; todo obstáculo que tienda a retardarlo o desvirtuarlo, es casi una infidencia, es una obra mala, es el enemigo.

Los modelos que inspiraron a Justo Sierra en el espíritu y en la forma son los historiadores franceses liberales y positivistas, como Guizot (fundador de la interpretación liberal en la historia), Michelet, Taine y Renán. Justo Sierra considera la evolución histórica como un gran movimiento progresivo que conduce a la conquista de la libertad. La libertad en su sentido más amplio es el ideal que debe proponerse el pueblo mexicano como fin de su evolución social. Pero el pensamiento histórico de Sierra, al aplicarse al caso de México, desborda los cuadros de la época y señala una riqueza de perspectivas que se adelantan a su tiempo. Casi nada o muy poco habría que cambiar en su libro para ponerlo a tono con los valores de la actualidad, lo que prueba que está escrito desde un punto de vista superior a una actitud política contingente que hubiera deformado la autencidad histórica. Como escritor, pone al servicio de su obra científica una de las mejores prosas de hispanoamérica, de suerte que por la alta calidad del contenido y la forma, es Justo Sierra el maestro insuperable de la historia mexicana.

MÁS ALLÁ DE LA MORAL DE KANT

(1938)

MÁS ALLÁ DE LA MORAL DE KANT

Cualquier ensayo filosófico en este tiempo, que trate de comprender la moral a través de los principios de nuestra cultura, no podrá evitar un encuentro con el pensamiento de Kant que señala a la ética ciertos lineamientos fundamentales de los que no podrá apartarse aún colocada fuera del kantismo. No obstante que la filosofía moral se encuentra hoy en un terreno muy diverso al que pisó Kant, el estudio de las tendencias que éste le marcó es una disciplina útil para pensar sobre los problemas de la ética con ciertos puntos de referencia precisos, y orientarse desde luego, en una de las regiones más confusas de la filosofía. De la concepción kantiana de la moralidad, queda entre otras cosas, su crítica decisiva al empirismo, lo que ha permitido situar a la ética en un plano ideal. de donde ninguna especulación posterior, si es seria y profunda, podrá hacerla descender.

El fenómeno moral se presenta a la conciencia inmediata del sujeto, como una *exigencia* que el mundo plantea a su voluntad, o aún también, hace observar Simmel, como una exigencia que el sujeto impone al mundo cuando, por ejemplo, reclama más felicidad o más justicia en la vida humana. Esta forma de la conciencia moral sugiere desde luego las siguientes preguntas: ¿De dónde viene la exigencia? ¿En qué se funda? ¿Qué es lo que la hace valedera? Ciertamente el sujeto encuentra la noción del deber en su conciencia, pero como un mandato que le viene de afuera, decretado por una voluntad superior a la suya. Reconoce además, que no es un deber impuesto a él en particular, sino que obliga universalmente a todo ser dotado de conciencia. El conocimiento del deber no se obtiene empíricamente como el de las leyes científicas. Para ello sería preciso selccionar de la conducta del hombre, en la totalidad de su existencia, ciertas acciones típicas que representarían el material empírico de donde deducir las leyes morales. Mas la selección no podría efectuarse sin poseer un criterio adecuado para discernir en la masa de datos, los que tuvieran cualidad moral de los que no la tuvieran y eso implicaría conocer de antemano las nociones éticas que se buscaban. Siendo imposible aplicar el método empírico en el campo de la ética sin acudir a un prejuicio acerca de lo que se desea saber, resulta de todo punto inadmisible la teoría que hace provenir la ley moral de la experiencia. El saber que de ella tenemos, de acuerdo con la clásica afirmación de Kant, es *a priori*. Como la ley moral expresa "lo que debe suceder" su esencia no puede equipararse a la de la ley natural que expresa lo que

efectivamente sucede. El carácter peculiar de aquellas leyes consiste en enunciarse como imperativos dirigidos a la voluntad de los sujetos para marcar cierta restricción a su conducta.

Kant acertó en señalar la validez *a priori* del deber, pero se equivocó al atribuirle una esencia racional. Aun cuando se acepte que el deber tiene una validez universal, la universalidad no implica necesariamente el origen racional. La fórmula de la conducta moral consiste para Kant en obrar "de modo que la máxima de nuestra acción pueda convertirse en ley universal de la conducta", y la prueba que aduce en favor de su fórmula es que algunas acciones no pueden ser pensadas universalmente sin que aparezca una contradicción lógica que bastaría como índice para calificarlas de inmoralidad. Pero ¿podría surgir la contradicción si en la conciencia no existiera el conocimiento previo de los valores morales? Me parece que si hacemos a un lado cualquiera de los supuestos valorativos que anteceden a la reflexión, nada impediría concebir sin contradicción una inmoralidad erigida en ley de la conducta. Para ilustrar su pensamiento Kant se vale del siguiente ejemplo: No es bueno, dice, hacer una promesa falsa, porque si quisiéramos una ley universal de mentir, sería imposible entonces toda promesa. Mas no se comprende por qué los actos que una les excluye la contradigan hasta invalidarla, cuando la acción de excluir lo que le es contrario es un efecto inherente a la vigencia de toda ley.

Trasladar la lógica al campo de la ética para erigirse en criterio supremo de lo moral no es más que un abuso del intelectualismo. Sin falsear en nada el espíritu del kantismo, puede traducirse su máxima del deber diciendo que un acto es moral cuando su idea satisface a la razón. No sé hasta que punto pueda suponerse que, colocado en una pendiente intelectualista, Kant haya caído en una ilusión al interpretar un hecho de realidad psícológica indudable. Si con el pensamiento convierto cualquiera inmoralidad en norma genérica de conducta, al instante provocará en la conciencia un sentimiento de contradicción. Pero el origen de tal estado subjetivo no debe buscarse en una falta de coherencia dentro de la ley supuesta. Por más que su estructura interna sea perfectamente lógica existe fuera de ella un sentido moral ajeno a la razón, que contradice el contenido de la ley. Por lo tanto, las máximas del deber propuestas por Kant, resultan innecesarías ya que si aparentan ser eficaces es porque de antemano sabemos por conductos no racionales, qué es lo bueno y qué es lo malo.

El deber, que es el sumo valor para Kant, es definido como "la necesidad de una acción por respeto a la ley" de suerte que el filósofo aceptando la consecuencia lógica de su definición, es llevado a una actitud rígida y severa que no concede ninguna virtud moral a los actos realizados espontáneamente por un sentimiento congénito de bondad. Es lo que con plena evidencia nos confirma el siguiente pasaje de Kant:

> Ser benéfico en cuanto se puede es un deber; pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás, en cuanto que es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones;... pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino *por deber.*

Semejante idea de la moral solo puede tener sentido para quien el arquetipo de lo humano es un ser que vive exclusivamente bajo la norma de la "razón pura", manera de pensar que fue, en efecto, una expresión característica de la atmósfera cultural del *aufklarung*, en donde los valores racionales se elevaban hasta un rango divino. Todo el sistema ético de Kant gravita sobre la convicción de que la dignidad humana radica en su naturaleza racional, y como el bien está destinado a mantener aquel valor supremo es preciso fundarlo en el respeto a la razón. "Solamente la dignidad del hombre como naturaleza racional —dice Kant, sin considerar otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, de imprescindible precepto de la voluntad."

Se comprenderá que es consecuente con la idea anterior referir el concepto de lo *bueno* a la voluntad que actúa impulsada sólo por consideración al deber. Así lo declara Kant, sin preámbulo ninguno, en las palabras iniciales de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad." Lo bueno no depende de lo que la voluntad realice, ni de su adecuación para el logro de un fin, sino únicamente del *principio del querer.* La mira a que se orienta la acción y los efectos de ésta, considerados como móviles de la voluntad, no pueden dar a la conducta ningún valor moral absoluto. El carácter moral es aquel que practica el bien, no por inclinación, sino por deber. Es, sin duda, una verdad incontestable que solo a la voluntad cabe, en rigor, artibuir calidad moral, y que ésta subsiste cuando por obstáculos insuperables no puede la intención realizar el bien.

> Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder, sería esa buena voluntad

como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor.

El pensamiento de Kant coincide en este punto, con el espíritu del cristianismo que hace radicar también, el valor moral en la pura *intención*. ¿Quién no recuerda estas severas palabras del Evangelio: "cualquiera que mira a una mujer para codiciarla ya adulteró con ella en su corazón"?

Lo que es inaceptable de la teoría kantiana es que la única intención dotada de valor moral sea la de obedecer al deber. El deber, como se recuerda, tiene una esencia racional, y por lo tanto la buena voluntad equivale a una voluntad sometida a la razón. El sentido de la filosofía kantiana aparece determinado en todas partes por las valoraciones inconcientes de la vida que se respiraban en el ambiente de su época.

El movimiento racionalista del siglo XVIII que se expresa en la cultura de la Ilustración, fue una lucha intelectual de sentido libertador, que se lanzó a demoler las formas tradicionales de la política, la religión, la moral, las rutinas sociales que mantenían al hombre estancado. El liberalismo, como filosofía política, defiende, a partir de Locke, el derecho a la libertad individual frente al Estado. Es natural, entonces, que los intelectuales europeos rindan culto a la razón como un poder espiritual superior al despotismo, a la iglesía, y capaz de arrancar al hombre de la opresión del *ancién régimen*, para colocarlo en un mundo nuevo donde respirara libremente. Como principio de libertad, *la razón* tiene pues un valor revolucionario que se ensaya primero en el plano de la realidad histórica, y luego trasciende a la esfera de la filosofía, en donde Kant lo aplica para dar cima a su sistema de la moralidad.

Kant considera al hombre, en su relación con el Cosmos, como "ciudadano de dos mundos", el uno "sensible" y el otro "inteligible". En cuanto que pertenece al primero de esos mundos, que es el de la naturaleza, su voluntad parece cogida dentro del engranaje rígido de las causas y efectos. ¿Qué función puede desempeñar el deber en este mundo mecanizado? ¿Cuál puede ser su origen? En una invocación al deber Kant responde así a la última pregunta:

No puede ser otra cosa, sino lo que eleva al hombre sobre sí mismo (como parte del mundo sensible), y lo liga a un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar y que, al propio tiempo tiene debajo de sí a todo el mundo sensible, y con él a la *existencia* empírica del hombre en el tiempo y al conjunto de todos los fines que es lo único moral adecuado a esas leyes prácticas absolutas. No es otra cosa que la *personalidad*, esto es, la libertad y la independencia del mecanismo natural; pero la libertad considerada como la facultad de un ser que está sometido a las leyes peculiares dadas por su propia razón, esto es, la persona perteneciente al mundo sensible que se somete a su personalidad como perteneciente al mundo inteligible; y entonces, no es

de admirar que el hombre como perteneciente a ambos mundos, contemple su propio ser, en relación con su segundo y supremo destino, y a las leyes de este último con el mayor respeto.

He aquí pues que el ideal más alto a que debe encaminarse la vida moral es la liberación del hombre aprisionado en el "mecanismo natural". Este punto culminante de la ética kantiana es tal vez, la parte más sugestiva de todo el sistema, no tanto por la tesis que contiene, cuanto por un *élan* emotivo que tiembla entre líneas y hace sentir el anhelo de elevación de un gran espíritu. ¿Pero de qué sirve esa libertad, si es para empobrecer la personalidad, sometiendo nuestro ser entero a la razón? En este humanismo abstracto se trasluce el ascetismo pietista que constituyó la educación del filósofo alemán durante su juventud, y a esta influencia religiosa se debe quizá su repugnancia platónica por el mundo sensible y la convicción de que es preciso fugarse hacia el mundo intelectual —sacrificando lo que hay de viviente en el hombre, su naturaleza sentimental e instintiva.

La necesidad con que la ley moral se impone universalmente, no puede apoyarse —según Kant— en las tendencias subjetivas del hombre:

> Que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio *de las propiedades particulares de la naturaleza humana*... lo que se derive de la especial disposición natural de la humanidad, lo que se derive de ciertos sentimientos y tendencias y aun si fuere posible, de cierta especial dirección que fuere propia de la razón humana y no hubiere de valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, todo eso podrá darnos una máxima, pero no una ley; podrá darnos un principio subjetivo, según el cual tendremos inclinación y tendencia a obrar, pero no un principio objetivo que nos *obligue* a obrar, aun cuando nuestra tendencia, inclinación y disposición natural sean contrarias. Y es más: tanta mayor será la sublimidad, la dignidad interior del mandato en un deber, cuanto menores sean las causas subjetivas en pro y mayores las en contra, sin por ello debilitar en lo más mínimo la constricción por la ley ni disminuir en algo su validez.

Así pues la felicidad, el amor, la utilidad, el placer, etcétera, son fines concretos que no pueden servir de base a una ley moral objetivamente válida. Para llenar este último requisito, la ética debe ser puramente *formal,* o lo que es lo mismo hacer abstracción de todo contenido subjetivo. Racionalizar una cosa, es despojarla de sus cualidades concretas para convertirla en una idea, en una forma lógica de sentido universal. Como para Kant la razón es el sumo valor moral, resulta que la instancia definitiva para calificar la conducta, desde un punto de vista ético, es la universalidad; no sería desvirtuar el pensamiento kantiano, decir con un poco de exageración, que la universalidad, una forma racional vacía, constituye la nota más característica de la mora-

lidad. El contenido de ésta es entonces... su forma, lo que equivale a decir que es una moral sin carne ni sangre. Si pues el sistema de ética, cuyos lineamientos más originales se han querido trazar en estas páginas, nos deja insatisfechos, no obstante su rigor filosófico, es que hay un movimiento oculto que impulsa a la deshumanización; es que, desde una óptica moderna, aparecen deprimidos los valores concretos de la vida.

Kant muestra el ceño de un exigente moralista, estableciendo una oposición irreductible entre lo que se *debe* y lo que se *quiere* para hacer más "sublime" el cumplimiento del bien, que asume el aspecto de una obligación desagradable. Considera necesario, para hacer respetable al deber, que pese sobre nuestra voluntad, como la carga que pide el camello antes de atravesar el desierto, en una parábola de Nietzsche llena de ironía. "El espíritu poseído de reverencia —dice Zarathustra—, espíritu fuerte y sufrido soporta muchas cargas. ¿Qué es pesado?, pregunta el espíritu sufrido, y se arrodilla como el camello y espera a que le carguen." Siempre que leo este pasaje pienso en Kant, cuyo concepto de la obligación nos transporta esta vez del plano teórico de la ética al tema de la moral como acto viviente en el hombre. Existen dos temperamentos éticos entre los cuales es muy difícil decidir si uno supera al otro porque ambos parecen tener su mérito especial. Para el uno la virtud es una fuerza que está en lucha con potencias adversas en el mismo interior del sujeto, mientras que para el otro no hay conflicto ninguno, porque la virtud se desarrolla libremente sin trabas. Cuando un hombre llega a realizar en grado eminente el primer tipo virtuoso adquiere un prestigio heroico, no obstante que el esfuerzo para vencer el poder del mal indica que su alma es impura. En cambio, los grandes cristianos, que representan el segundo tipo de virtud, son admirables por la pureza de corazón, aun cuando su bondad no tiene el mérito de ser una conquista personal.

Para Kant el conflicto interno proviene de que sólo la razón merece el título de moral. Los demás componentes del ser humano, el instinto, la voluntad, los sentimientos, son fuerzas ciegas e irracionales, y por lo tanto, contrarias a la moralidad. La conciencia actual provista de nuevas valorizaciones de la vida, que Goethe y Nietzsche han contribuido a esclarecer, cree en un nuevo humanismo que reivindica las partes irracionales del alma excluidas del mundo moral por Kant, y no admite, por tanto, que el más alto ideal de virtud consista en cumplir un destino contrario a la profunda voluntad de la vida. De la entraña de nuestro tiempo surgen, en lo concerniente a la ética, interrogaciones apasionantes como estas, ¿es acaso posible una moral sin obligación?, ¿cómo integrar en un ideal único las aspiraciones complejas de la naturaleza humana?

NUEVOS RUMBOS DE LA ÉTICA

No hay tarea científica más difícil de practicar con acierto que la investigación de los fenómenos anímicos, cuando para ello se emplea el método introspectivo. Por más cuidado que se ponga en eliminar las causas de error, donde menos se piensa, puede deslizarse inadvertidamente algún vicio en la observación que falsee por completo los resultados. Queremos referirnos aquí a un caso especial, en que, por inadvertencia en el punto de vista del psicólogo, se ha alterado la noción misma de la conciencia. El error ha consistido en estudiar ésta separada de su contorno objetivo, como si fuera un continente autónomo, cuya actividad tuviera como fin la propia vida de la conciencia. Este es el supuesto de que ha partido la investigación psicológica, dando por un hecho la existencia de un mundo subjetivo que no necesita relacionarse con el exterior para ser lo que es. Este prejuicio parecía confirmarse en la experiencia por el efecto que, en la actitud del espíritu, determina la investigación psicológica. Cuando la conciencia se observa a sí misma, tiene por fuerza que desprender su atención de las cosas externas para concentrarla hacia dentro. La conciencia refleja resulta pues de un movimiento de conversión que la voltea al revés, como si fuera un dedo de guante. Así proyectada hacia su centro, la conciencia toma el nombre de "introvertida". Se comprende que esta actitud es forzada, y todo lo que se diga de la conciencia en tal estado, no puede aplicarse a la misma conciencia en estado natural, que la muestra dirigida siempre hacia objetos que están más allá de sus fronteras. La conciencia natural vive siempre extasiada en las cosas externas, sin darse tiempo a percibir su propia existencia. La psicología tradicional había tomado una posición introvertida para comprender los fenómenos del alma, de manera que, excluyendo la vida representativa, cuya causa se encuentra evidentemente en los objetos externos, se consideraba a la vida emocional y volitiva como originada por la actividad del "yo". Con el conjunto de sentimientos y deseos se circunscribía una esfera de lo subjetivo, creyéndose que sus leyes formaban una trama independiente del cosmos. No es remoto que esta teoría constituya una expresión de la creencia romántica en una contraposición, a veces trágica entre el "yo" y el mundo. Tal vez el motivo inconsciente de esta psicología introvertida, haya sido la necesidad imperiosa de afirmar la individualidad ante un temor ilusorio de ser absorbida por el medio externo.

Toda mente que no esté dominada por este prejuicio romántico comprenderá que es imposible prescindir de los datos objetivos para explicar

satisfactoriamente los procesos de la emoción y de la voluntad. Sí, como lo declaramos al principio, la actitud primordial de la conciencia es vivir proyectada hacia algo que la trasciende, claro es que no podrá definirse un deseo o un sentimiento sin tomar en cuenta aquellos objetos con los que están relacionados. No cabe alegar, en este caso, que hay efectos que se diferencian de sus causas, y bien pueden ciertos procesos psíquicos adquirir una fisonomía independiente de sus motivos externos. Tratándose de la voluntad y los sentimientos, una observación psicológica más fina revela que forman, con sus respectivos objetivos, complejos que no pueden ser explicados por una sola de sus partes. Es lo que enseña Brentano en un ensayo renovador sobre la *Psicología desde el punto de vista empírico*. Después de hacer una crítica de las definiciones que se aceptaban para caracterizar los fenómenos psíquicos, expone el autor que no hay creencia sin algo creído, ni esperanza sin algo esperado, ni amor sin algo amado, ni juicio sin algo admitido o rechazado; y entonces concluye, de acuerdo con esta observación incontestable, que todo fenómeno psíquico es un acto de la conciencia referida a un objeto, subrayando que dicha *referencia* es lo que da carácter al fenómeno psíquico. Sus diferentes clases provienen de las maneras diversas que tiene la conciencia de referirse a los objetos. Si el modo de referencia es el de admitir o rechazar, se trata de un juicio, si es el de amar u odiar, de un sentimiento, etcétera. Entonces el acto de referencia forma con su objeto —que está en la mente como representación— una unidad psicológica. Los antecedentes expuestos al principio de este ensayo permitirán apreciar que esta sencilla observación de Brentano tiene la magnitud de un descubrimiento, y que su sentido revolucionario, frente a la psicología tradicional, consiste en demostrar que *lo subjetivo lleva inmanente lo objetivo*. Antes de Brentano los investigadores extraviados por un prejuicio subjetivista, veían solamente el lado de la conciencia que está más próxima al "yo". La originalidad de Brentano está en haber seguido una dirección contraria, para captar los rasgos peculiares de la conciencia en su estado natural, viviendo en las cosas.

Un ejemplo hará resaltar mejor la diferencia entre ambas actitudes para la visión psicológica. Supongamos a un individuo que al escuchar por primera vez una sinfonía de Beethoven, dirige su atención a percibir las resonancias emotivas que provoca en su "yo". Habrá un momento para nuestro oyente en que perderá la conciencia de los sonidos y sólo advertirá la aparición de un complejo de sentimientos, que, en caso de ser un buen psicólogo podrá reconocer como expresión de un determinado carácter humano. Si se trata, por ejemplo, de la tercera sinfonía esos sentimientos corresponden a la vida de un héroe. Pero aun cuando no llegara a identificar su matiz original, ni a atribuirlos a un personaje ideal que el músico hubiera querido evocar, experimentaría los sentimientos comunes tales como el dolor, el entusiasmo, la alegría, la calma y otros más. Para oyentes de este tipo, que no son imaginarios, sino que

existen realmente entre los públicos de concierto, la música sería nada más una serie de estados emocionales. Si por cualquier circunstancia el mismo sujeto capaz de oír otra vez la música, más atento al hecho sonoro que acontece fuera de su conciencia, descubrirá con sorpresa que los valores musicales están en la obra misma, y son independientes de las emociones que provocan. En esta ocasión, conocerá por primera vez tal o cual obra que ya antes había oído, y si tiene la preparación necesaria, se le revelarán las cualidades originales del estilo del compositor. Entonces oirá en verdad a Beethoven, y no como antes, el rumor de su vida interior. Esta falsa actitud introvertida es la que ha conducido a la estética de la "proyección sentimental", verdadera suplantación de los valores artísticos por un contenido emocional, derivado del arte, pero que sólo por una falta de sensibilidad puede confundirse con aquéllos.

La nueva ruta marcada a la psicología por Brentano ha tenido una repercusión decisiva en la ética, que para no perder su autoridad en manos del subjetivismo, tenía que aceptar incondicionalmente el apoyo de la razón. Era también el único modo plausible de justificar filosóficamente el hecho innegable de que todo acto moral es resultado de un conocimiento. Los impulsos ciegos del alma no pueden obtener el calificativo de moralidad, pues para ello es indispensable que el acto sea efectuado con plena conciencia de un fin valioso por alcanzar. Siendo la acción moral el prototipo de la conducta voluntaria y consciente, no podía fundarse en los sentimientos mientras eran considerados como procesos desprovistos del conocimiento de su fin. Por excepción, durante el siglo XVII, algunos filósofos, entre ellos Spinoza, elevan un poco la jerarquía de los sentimientos considerándolos como ideas confusas que pueden aclararse a la luz de la razón. Pero en general, los sentimientos son concebidos como impulsos ciegos carentes de toda "intencionalidad".

La novedad que aportan a la psicología las observaciones de Brentano, consiste en establecer que la causa objetiva de los sentimientos no determina solamente su aparición, sino que afecta sus cualidades y contenidos que antes se hacían depender, principalmente, de las condiciones psicofísicas del sujeto. Cada emoción tiene un matiz propio que le viene del modo de referirse a un objeto con el cual entabla una relación directa de conocimiento sin tener que recurrir a la razón. ¿Cuáles son —cabe preguntarse ahora—, los objetos determinantes de la emoción? Investigaciones emprendidas con posterioridad, para esclarecer este problema, que dejó en pie Brentano, han descubierto que tales objetos forman el continente nuevo de los valores. La teoría de Brentano sugiere también la existencia de un conocimiento irreductible a la razón y que es peculiar de los estados emocionales. Precisamente esta idea es la que aplicada al campo de la ética ha permitido justificar, sobre bases objetivas, el valor moral de ciertos sentimientos, antes descalificados por las doctrinas racionalistas. Ahora podemos afirmar, parodiando una frase de Pascal, que los sentimientos tienen sus razones que la razón ignora; tales razones son

evidencias objetivas que resultan incomprensibles para el entendimiento lógico.

Brentano define ciertos principios fundamentales, que son la piedra angular de una nueva ética, en un folleto titulado *El origen del conocimiento moral.* Para resolver este problema, Brentano autorizado por sus conclusiones psicológicas, sigue un nuevo método que consiste en definir un objeto, en este caso el bien moral, partiendo del sentimiento que hace referencia a él. Si somos capaces de analizar reflexivamente un sentimiento ya vivido, reproduciéndolo con toda fidelidad, sin añadir ningún elemento nuevo, descubriremos que no está constituido sólo por una alteración del "yo", sino por un movimiento que apunta, como una flecha ideal, hacia determinado objeto. El método parece muy sencillo, porque se trata de conocer ciertos hechos de conciencia que tenemos a la mano, pero lo más natural es desfigurarlos en la imagen reproducida, introduciendo datos que no pertenecen al original. Por otra parte, sería preciso observar la vida emocional en una posición neutral como si se tratara de sentimientos ajenos, pero generalmente se interponen prejuicios que empañan la transparencia de la visión. Todo ello sin contar con el esfuerzo que requiere colocar a la conciencia en reflexión, por ser una postura antinatural. Apuntamos estas dificultades no para mostrar la imposibilidad del método, pero sí para no ser víctima de ilusiones. Este método, no solamente aplicado a los sentimientos, sino a toda la extensión de la conciencia, para estudiar la actividad lógica hasta en sus más ínfimos detalles, es el que ha servido a Husserl para crear la moderna fenomenología.

Si preguntamos qué es el bien en relación con la voluntad del hombre encontraremos, entre las más categóricas respuestas del pensamiento moderno, la clásica proposición de Kant: el bien es un deber aprendido por la razón e impuesto, a la voluntad como un mandato. Tanto vale decir que el bien es indiferente a que sea apetecido o no por la voluntad. Aún es preciso que el deber se encuentre en conflicto con la voluntad para aquilatar su pureza. Brentano apartándose de esta manera de pensar, da por supuesto que hay una relación entre el bien y la voluntad. Por lo tanto, el bien debe encontrarse entre lo que el sujeto apetece, y moverse en el mundo del amor, no en el de la razón. Todo amor es amor de algo, pero lo amado no siempre es digno de amor. Debe haber —dice Brentano—, un *amor justo,* cuando el objeto es merecedor, por sus virtudes propias, del amor que se le consagra. Un objeto de esta especie es precisamente al que llamamos bueno. Entonces, "decimos que algo es bueno, cuando el modo de referencia que consiste en amarlo es justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado es lo bueno, en el más amplio sentido de la palabra". Podríamos añadir, interpretando estas palabras de Brentano, que su sentido no es que "lo justo" sea apreciado por la razón, sino por el sentimiento mismo, como se desprende con más claridad de este otro pasaje: "de un amor caracterizado como justo se

origina para nosotros el conocimiento de que algo es verdadera e indudablemente bueno en toda la extensión que tal conocimiento pueda tener en nosotros". Se dirá que estas proposiciones son completamente banales, y que es imposible extraer, de semejantes simplezas, un nuevo sistema ético con el tamaño suficiente para ser equiparado a los magnos sistemas del pretérito. Y sin embargo, lo que ha faltado a la ética para ser una sólida disciplina filosófica, ha sido el apoyo de estas evidencias primordiales. Cavando el terreno que sostiene a las más grandiosas construcciones del conocimiento, se advierte que uno se pregunta dónde radica su fuerza. Ahora bien, el secreto de ésta es la evidencia y nada más.

Una vez definido el bien en general, es preciso tener un criterio para distinguir cuál es entre la pluralidad de lo bueno, "lo mejor", e identificar el bien supremo al que se deben subordinar los fines parciales de la acción. "El más —dice Brentano— no se refiere a la relación de intensidad entre los dos actos, sino a una especie particular de fenómenos que pertenecen a la clase general del agrado y desagrado: *los fenómenos de preferencia.*" Esta preferencia no debe confundirse con la elección realizada por medios dialécticos, después de medir el pro y el contra. Scheler ha puesto en claro que tales actos de preferir y rechazar resultan de una intuición en que se nos da a conocer tanto la cualidad de un valor, como su grado de altura en una escala ideal. La preferencia moral se realiza siempre por medio de la intuición inmediata, sin previa deliberación intelectual. Se pueden establecer sin embargo, algunas reglas de preferencia para los casos en que la superioridad de un bien sobre otro es evidente. Brentano los clasifica en tres grupos que llama de *oposición,* de *ausencia* y de *adición.* Pueden considerarse como verdaderos axiomas de la ética. El caso primero consiste en preferir algo bueno y conocido como bueno a algo malo y conocido como malo. El segundo consiste en preferir la *existencia* de algo conocido como bueno a su *no existencia;* o la no existencia de algo conocido como malo a su existencia. El tercer caso consiste en preferir un bien añadido a otro, que un solo bien.

El esbozo de ética trazado por Brentano, es el esfuerzo más serio y más bien logrado de los últimos tiempos para fundar una *moral del amor* sobre una noción psicológica de los sentimientos científicamente establecida. Los nuevos principios éticos permiten dar satisfacción a ciertas tendencias humanistas que rechazan toda concepción unilateral del hombre, y desean instaurar una cultura que comprenda, entre sus valores positivos, a las potencias irracionales. Este humanismo se ha desarrollado en la sociedad contemporánea como reacción contra una excesiva racionalización y mecanización de la vida.

Es incontestable que la actividad moral está condicionada por un conocimiento específico, que da al sujeto, a un tiempo, el sentido de lo que quiere y la conciencia de su responsabilidad. La doctrina de Brentano viene a dar una respuesta insólita al problema del conocimiento moral, que es la clave para la solución de los otros problemas éticos. El intelec-

tualismo había hecho del conocimiento una función privativa de la razón, y en tanto que la moralidad implica un dato cognocitivo, era inevitable reducirla a la lógica. Pero al descubrir Brentano que la vida emocional lleva en sí su propia facultad de aprehender el mundo objetivo, descubre un camino para explicar el conocimiento moral sin acudir a la razón. Se trata de un conocimiento intuitivo, cuya naturaleza es preciso no confundir con la llamada intuición metafísica, tal como la entiende Bergson, por ejemplo, para el cual es una especie de sentido irracional que revela el *ser absoluto* de las cosas. Los precursores de esta teoría del conocimiento moral se encuentran entre los moralistas ingleses del siglo XVIII, entre ellos Hutcheson que hablaba ya de un *moral sense*. Brentano es un espíritu realista, muy semejante a Aristóteles, en cuyas ideas ha encontrado más de una inspiración para su pensamiento filosófico. Su teoría del conocimiento moral ha tenido una gran influencia en el desarrollo y constitución de una de las más recientes disciplinas filosóficas: la ciencia de los valores. Estos son precisamente los objetos que está destinada a conocer "la intuición emocional" de Scheler. El descubrimiento de los valores ha revelado la existencia de un nuevo continente, que no pertenece, como pudiera suponerse, a un orden metafísico, sino a una realidad próxima a nosotros, como lo puede comprobar la experiencia diaria. Pero eso sí, ante la revelación de los valores, es forzoso dilatar el concepto de "realidad", empequeñecido por los puntos de vista estrechos del positivismo y naturalismo. Los valores han venido a presentarse a la conciencia como un orden ideal que, sin embargo, actúa en el "yo" como una realidad objetiva, lo que ha obligado a rectificar la noción del "ser" y a revolucionar todo el capítulo de la ontología. La adhesión a estas nuevas verdades no es incompatible con el más escrupuloso realismo, y sólo un prejuicio induciría a considerarlas como un nuevo fantasma metafísico. Dichas verdades permiten hoy superar las limitaciones naturalistas de la ética por medio de una doctrina que arrancando de un terreno realista, satisface, sin embargo, las más estrictas exigencias filosóficas. Sólo que la fuente de la convicción se desplaza a regiones del pensamiento que están más allá de la ética, y que es preciso buscar en la epistemología y la ontología.

Bajo otro aspecto la ética de los valores restituye a los sentimientos la dignidad moral que antes se les rehusaba y hace posible, sin retroceder a una posición romántica, justificar una moral que emana de la vida emocional.

> El hombre —dice Ortega y Gasset— se apresta a sujetar bajo un régimen riguroso la región de los gustos y de los sentimientos que durante los últimos siglos se hallaba abandonada al capricho. La ética, la estética, las normas jurídicas, entran en una nueva fase de su historia. Cuando parecía el europeo consumirse en la última extremidad del subjetivismo y relativismo, surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentales de lo emocional y se acerca el momento de

cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos.

En conclusión, las teorías cuyo contenido esencial se ha pretendido extraer en este ensayo, harán comprender cómo, por primera vez en la historia de las ideas, se hace posible fundar sobre normas objetivas una ética del amor, que significaba para el racionalismo la sustracción de lo moral a toda ley, y su abandono al arbitrio de la psicología individual.

SOCIOLOGÍA DE LA OBLIGACIÓN MORAL

La interpretación biológica de la moral que fue formulada en el siglo XIX, con el criterio científico del "naturalismo" es una tesis que hoy está definitivamente desacreditada en el ámbito de la filosofía. Tal vez la razón más poderosa que hubo para rechazar la ética naturalista fue que en su tabla de valores el hombre resultaba rebajado al plano de la animalidad y esto ofendía el sentimiento de la dignidad humana. Repugnaba conceder en nombre de la "necesidad natural" una justificación a los instintos que un prejuicio tradicional ha considerado la encarnación misma del mal. Parecía que en el fondo, la ética naturalista, era una doctrina que hipócritamente disimulaba la negación de la moralidad, y que su verdadero título era el de "inmoralismo". Nietzsche tenía a orgullo llamarse "inmoralista" pero por distintas razones. Su profunda visión de psicólogo, le descubrió que la *otra* moral, la que se precia de alta y de noble por su abolengo espiritual y religioso, tiene en realidad su origen en sentimientos bajos y mezquinos. Sus nuevas tablas de valores en que exalta el poderío, como vida ascendente, constituyen, sin duda, una variante de la moral de los instintos, pero con una dignidad filosófica de que el naturalismo carece en absoluto.

Los tiempos que corren vuelven a ser favorables a una reconsideración de la moral desde el punto de vista biológico, que hoy debe adoptarse para anotar experiencias importantes siempre que no se abandone el plano filosófico en que la cuestión debe ser juzgada y se caiga en brazos de un criterio anticuado científico naturalista. La historia contemporánea nos muestra por todas partes el interesante fenómeno de la "rebelión de los instintos" que asume manifestaciones múltiples y variadas. La propagación de los deportes como educación y como espectáculo, las nuevas costumbres eróticas, el jazz, el primitivismo en el arte, el socialismo, el desprecio por la cultura y otros hechos característicos de la vida moderna que sería largo enumerar, son expresiones diversas de esa conmoción psicológica que se produce en todos los habitantes del mundo civilizado: la rebelión de los instintos.

Una nueva teoría biológica de la moral ha sido defendida recientemente nada menos que por M. Bergson,[1] filósofo espiritualista insospechable de "inmoralismo". ¿Cómo se compagina esta tesis moral con la tendencia general de su filosofía? Es que tal vez M. Bergson es menos

[1] *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, Alcan, 1932.

"metafísico" de lo que se le supone. Su obra muestra una profunda huella del espíritu de Comte hoy incorporado a la mentalidad francesa como un sentido realista que existe aun entre los pensadores más distantes del positivismo. Sería injusto desconocer el abundante material científico que Bergson ha seleccionado para dar un fundamento positivo a su filosofía. Las reflexiones de Bergson sobre la ética pueden sumarse a aquellas tendencias de la filosofía actual que subrayan el carácter social de la moralidad.

EL ORIGEN DE LA OBLIGACIÓN

La teoría moral de Bergson descansa en el concepto de que el hombre es, ante todo, un ser social.[2] Aún en el aislamiento Robinsón sigue en contacto con la sociedad por medio de los útiles que lo mantienen dentro de la civilización. La sociedad es inmanente al individuo bajo la forma del "yo social", que mueve la vida práctica del hombre. Sería más propio llamarle el "nosotros" que antecede en la conciencia al verdadero "yo" individual.

Lo que M. Bergson se propone indagar en su último libro es el fundamento de la obligación moral. ¿Por qué nos sentimos obligados? La pregunta no se refiere a ninguna obligación en concreto, sino a la obligación como forma general de la moralidad, o bien para usar la expresión del autor, a *le tout de l' obligation*. Es en vano tratar de comprender la necesidad de la obligación como derivándose del respeto a la razón, tal como Kant lo pretende; o bien por medio de cualquiera otra teoría intelectualista, porque todas ellas presuponen la obligación. "Lo que hay de propiamente obligatorio en la obligación no viene de la inteligencia." La pretensión de fundar la moral en el respeto a la lógica —dice Bergson— ha podido nacer entre los filósofos y sabios acostumbrados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa, e inclinados a suponer que en cualquier materia y para toda la humanidad la lógica se impone como autoridad soberana.

El origen de la obligación moral debe buscarse, entonces, por otra parte, en el lado de la biología. Tal vez la teoría más satisfactoria se encuentre refiriendo el sentimiento del deber a una cierta necesidad de la vida. ¿Pero cuál es esta necesidad? De no aceptar la respuesta que M. Bergson expone en su brillante ensayo, debe reconocerse al menos, que es una de las más ingeniosas entre las tesis propuestas para resolver el problema de la obligación.

Un ser no se siente obligado sino cuando es libre, y cada obligación, considerada aparte, implica la libertad. La naturaleza ha querido que el hombre sea sociable, y para asegurar tal fin ha dotado a cada individuo de un instinto que lo mantiene adherido a la comunidad. Así, ésta es la que traza a cada sujeto el programa de su existencia entera. La solidaridad social se mantiene gracias a un sistema complicado de costumbres que responden a las necesidades colectivas.

[2] *Op. cit.*, p. 9.

La naturaleza ha establecido en la sociedad nexos muy semejantes a los que se encuentran en cualquier ser organizado. El instinto gregario que, como hilo invisible, mantiene la unión de los individuos, es equivalente a la fuerza que une las celdillas de un organismo. Pero esta cohesión estrecha tiene que relajarse de vez en cuando, siempre que es conveniente dejar en libertad al individuo para que use su inteligencia en favor de la sociedad. La ventaja que, desde el punto de vista individual, representa la libertad, puede ser, desde el punto de vista general, un peligro. El individuo libre puede aprovechar su inteligencia en beneficio propio y desentenderse de los intereses sociales. La conciencia de la obligación está destinada entonces, a contrarrestar los impulsos egoístas y aparece solamente en los casos en que esta emergencia se presenta. La obligación es, pues, una fuerza que vigila para que las veleidades individuales no comprometan la organización social.[3] Si el hombre se conformara con ser un elemento subordinado a la acción de conjunto, a semejanza de una celdilla respecto a los tejidos, o a la obrera dentro del hormiguero, en vez de una obligación imperaría la necesidad. La obligación resulta pues, en cierto modo, de la aparición de la inteligencia cuya acción disolvente en la vida colectiva tiende a contrarrestar.[4] A la obligación es inmanente la representación de una sociedad que quiere conservarse. "Es la necesidad del todo sentida a través de la contingencia de las partes lo que llamamos obligación moral en general."[5]

[3] *Les deux sources,* pp. 6 y 7.
[4] *Id.,* pp. 23 y 24.
[5] *Id.,* p. 53.

EL RESPETO DE SÍ MISMO

Si bien la inteligencia en unas ocasiones piensa en contra del instinto social, en otras éste se impone y entonces debe pensar en defensa del instinto, como si careciera de fuerza propia y hubiera que pedírsela a la inteligencia. Así, por ejemplo, hará un razonamiento para establecer que el interés del individuo radica en trabajar en provecho de la comunidad, y parecerá que la obligación queda fundada racionalmente. Pero la verdad es que tal fundamento sería poco convincente si no preexistiera la conciencia de la obligación.

Un hombre puede también justificar la obligación por algo que tiene la apariencia de un interés del individuo y no de la comunidad. Dice, por ejemplo, que debe acatarse la obligación por el respeto de sí mismo, por un sentimiento de la dignidad humana. El hombre que así se expresa se desdobla en dos personalidades.[6] Hay un "yo" que respeta y otro que es respetado. ¿Cuál es este "yo"? ¿En qué consiste su dignidad? No es dudoso para Bergson que ese "yo", es el "yo social". En la "mentalidad primitiva" no existe bien diferenciada una conciencia individual y el sujeto vive confundido en el grupo. En el primitivo se comprueba de un modo notable que el "respeto de sí" coincide en absoluto con el sentimiento de solidaridad entre el individuo y el grupo, es decir, que la conciencia de grupo está siempre presente al individuo aislado. Lo mismo puede pensarse de una mentalidad superior de tipo civilizado. "Que se piense en lo que había de orgullo, al mismo tiempo que de energía moral en el: *Civis sum romanus:* el respeto de sí en un ciudadano romano debía confundirse con lo que llamaríamos hoy su nacionalismo. Pero no es necesario recurrir a la historia o a la prehistoria para ver que el respeto de sí coincide con el amor propio de grupo."[7] Por lo tanto, debe considerarse siempre el respeto de sí, como un sentimiento social.

[6] *Les deux sources,* pp. 64 y 65.
[7] *Id.,* p. 65.

LA SOCIEDAD CERRADA

Estas últimas observaciones nos hacen comprender que el instinto social contenido en la obligación, no abarca la humanidad en toda su amplitud, sino solamente círculos más limitados, como por ejemplo, una nación. A tales grupos Bergson los consideró como una "sociedad cerrada". El instinto social que actúa a través de la obligación conduce a la solidaridad de grupo, pero al mismo tiempo a la lucha contra los grupos extraños. La cohesión social, se debe en gran parte a la necesidad que tiene una sociedad de defenderse contra las otras y "es desde luego contra todos los hombres, por lo que se ama a los hombres con quienes se vive". "La estructura moral original y fundamental del hombre está hecha para sociedades simples y cerradas."[8]

[8] *Les deux sources,* p. 53.

LAS DOS MORALES

La moral de la obligación en tanto que no tiene vigencia, sino para grupos humanos reducidos, no puede constituir la única expresión de la moralidad. Por encima de aquella moral social, hay que colocar otra moral que, rebasando las fronteras de razas y naciones, tiene un alcance universal; ella es propiamente una moral de la humanidad. Se trata de dos morales muy diferentes, no sólo en amplitud, sino también en contenido.

La moral del deber se expresa siempre en preceptos y fórmulas. La otra moral encarna en hombres excepcionales que aparecen en todo tiempo. "Mientras que la primera (moral) es tanto más pura y más perfecta cuanto mejor se reduce a fórmulas impersonales, la segunda, para ser plenamente, debe encarnar en una personalidad privilegiada que se torna en un ejemplo. La generalidad de la una proviene de la universal aceptación de una ley; la otra de la común imitación de un modelo."[9]

Esta última moral no se impone a la conciencia como un imperativo; se presenta más bien como *una atracción y una aspiración.* Mientras que la primera es una moral social que obliga respeto a la ciudad, la segunda es una moral humana cuyo contenido es el *amor.*[10]

[9] *Id.*, p. 29.
[10] *Id.*, p. 53.

EL PAPEL DE LA EMOCIÓN EN LA MORAL

En el origen de las grandes obras de arte, de la ciencia y la civilización hay siempre una *emoción nueva.* Al lado de la emoción que es efecto de una representación, hay la que precede a la representación y aun la contiene virtualmente de manera que la emoción es su causa, hasta cierto punto. Esta emoción *es creación e intuición.* La emoción tiene una parte considerable en la génesis de la moral, pero se trata de una emoción capaz de cristalizar en representaciones y aun en doctrina. La moral traduce entonces un cierto estado emocional.

En la moral del deber está inmanente la representación de una sociedad que tiende a conservarse. Por eso sus preceptos tienen la rigidez y la inmutabilidad de la tradición. En la moral de la aspiración está implícitamente contenido el sentimiento del progreso. Es, pues, una moral flexible y cambiante, cuya emoción es el entusiasmo de una marcha hacia adelante. Profundizando este nuevo aspecto de la moral se descubre su coincidencia con el esfuerzo generador de la vida.

La moral del deber es una aportación de la naturaleza, la otra del genio humano. Es un *élan d'amour* un esfuerzo de "evolución creadora".

Para educarse en esta moral es preciso la unión espiritual, la imitación de una persona.

Tomando la palabra "biología" en su más amplio sentido, M. Bergson concluye afirmando que toda moral como obligación o como aspiración es de *esencia biológica.*

OBSERVACIONES CRÍTICAS

La teoría moral de Bergson consta, en su trazo esquemático, de las ideas esenciales que hemos destacado en nuestra síntesis. Considerando aisladamente cada una de esas ideas no podremos estimarlas como una nueva aportación al conocimiento ético, no obstante que traducen, con matices personales, modos de pensar que flotan en la atmósfera filosófica de nuestro tiempo y tienen por ello el valor de la modernidad. Su crítica al formalismo y al intelectualismo moral, su idea de centrar la moral en elementos irracionales del hombre como el instinto, la emoción, el amor; su punto de vista social, etcétera, son conceptos que abundan en la literatura filosófica contemporánea. Si alguna reserva cabe hacer a las ideas morales de Bergson, cuando se examinan separadamente, es por la falta de precisión con que están formuladas, defecto que, por lo demás, es ya una característica de toda la filosofía bergsoniana. Es insuficiente la definición de conceptos tales como intuición, emoción, instinto, biología, etcétera, para poder comprender el sentido justo de la doctrina moral y pronunciar un juicio acertado respecto a su valor. Quizá el autor no se propuso presentar un sistema acabado de ética, pues, a juzgar por el espacio que le dedica en su último libro, parece que sólo le interesa ofrecer un bosquejo de ella a través del problema de la obligación. Afortunadamente, los puntos de coincidencia que tiene el filósofo francés con otros pensadores que se han ocupado del mismo asunto, permite al lector de buena voluntad interpretar las ideas de aquél, y, en cierto modo, completarlas por medio de las orientaciones que señalan otros sistemas parecidos, pero más consistentes y precisos.

La doctrina moral de Bergson tiene, en puntos esenciales, notables coincidencias con la ética de Max Scheler, si bien éste ha desarrollado con mayor rigor filosófico y con mayor detalle y extensión su pensamiento moral. Ambos filósofos sostienen que el amor es el fundamento del acto moral, pero a Bergson le falta la idea de los "actos intencionales" gracias a la cual Brentano y Scheler han podido encontrar nuevos caminos a la ética. La conciencia moral es también para Scheler el resultado de una "intuición emocional" que pone al sujeto en relación con el mundo de los valores. Una de las más serias limitaciones de la doctrina bergsoniana es el desconocimiento absoluto de la noción de valor que hoy parece imprescindible en el campo de la ciencia moral, pero que en la teoría de Bergson no se menciona para nada. Otras analogías pueden señalarse entre Bergson y Scheler, como el personalismo moral, y aun ciertos as-

pectos de la doctrina del deber, lo que significa que cuando hay ciertas necesidades espirituales, reclamando una idea, aparece al mismo tiempo, en distintos pensadores que no están en mutua comunicación intelectual.

Si consideramos ahora la teoría bergsoniana ya no en forma analítica, sino en conjunto, su valor aumenta en varios sentidos. Ciertamente que la doctrina de Bergson no está pensada con el rigor filosófico de otras doctrinas semejantes, pero en cambio, su "ethos" está más cargado de fuerza de convicción. Desde luego, en ninguna doctrina ética se había establecido con más evidencia la correlación que existe entre el deber y la libertad, de manera que sin arriesgarse por abismos metafísicos, se puede inferir de la obligación como un hecho de conciencia la existencia de la libertad moral.

Es también importante distinguir en la vida moral, dos esferas diversas, no sólo por su amplitud de radio, sino por el sentido moral de cada una de ellas que no tiene la misma dirección. Este es un punto que no está desarrollado en la tesis de Bergson, pero que, sin duda, está implícito en la caracterización que hace de las dos formas de la moral. La moral de la obligación, es considerada acertadamente, como una moral social de grupo, y este grupo puede ser la nación. El filósofo llega aún a identificarla con el nacionalismo al decir que "es contra todos los hombres, por lo que se ama a los hombres con quienes se vive". En efecto, el nacionalismo se caracteriza por la reacción de un grupo contra todos los demás. "Todo ser colectivo supone —dice Julien Benda— una voluntad de asociación y una voluntad de oposición. Un amor y un odio."[11] Y Bergson agrega que: "la estructura original y fundamental del hombre está hecha para sociedades simples y cerradas", es decir, para la moral nacionalista. Pero puesto que en esta moral hay un elemento de odio, cabe dudar si tiene un efecto un valor ético. El nacionalismo es una pasión que M. Benda descompone en movimientos sucesivos. En el primero el hombre abandona su egoísmo, abdica de su voluntad de ser una individualidad única, separada de todas las otras y afirma su comunión con todos los hombres que le son semejantes por la sangre, el idioma, los intereses, los ideales, la historia, etcétera. Pero en el segundo movimiento recupera esta voluntad en nombre del grupo al cual pertenece. El egoísmo que desaparece en el primer movimiento reaparece en el segundo, sobre un nuevo plan. "El egoísmo, dice Benda, al hacerse nacional, se convierte en egoísmo 'sagrado'. En cuanto que el primer movimiento encierra una superación del egoísmo individual, no se le puede negar un valor ético. En el fondo, como reconoce Benda, el nacionalismo resulta más bien del segundo movimiento. Esto rectificaría un tanto el pensamiento de Bergson y diríamos entonces que el nacionalismo empieza donde termina la moral social de grupo. Mientras que la ética de los valores tal como se ha definido en

[11] "Discours a la Nation Européenne", *La Nouvelle Revue Francaise,* núms. 232 y 234, 1933.

Alemania, tiende a establecer el lado objetivo de la moral, constituido por un mundo ideal de valores y normas, la obra de Bergson insiste en el otro lado de la vida moral: el lado humano. La moral es, en efecto, la resultante de dos factores, uno legal a través de la conciencia nos marca el camino del deber, y otro humano hecho de impulsos favorables o contrarios a la realización de fines valiosos.

Al distinguir Bergson un tipo de moral irreductible a la de la obligación, señala un hecho innegable sobre el cual no se ha insistido suficientemente, tal vez porque ha sido tan grande la sugestión de Kant, que se ha tendido siempre a identificar la moral con el deber. Parece que esta moral de la aspiración corresponde mejor con el esfuerzo real de creación en la vida moral histórica, que la doctrina del ordenamiento inmutable de los valores sostenidos por Scheler. Es un acierto la relación que establece Bergson entre la moral de la aspiración con su anterior doctrina de la "evolución creadora". Entonces las dos morales no se muestran acordes entre sí; muy al contrario entre ellas existe un conflicto constante; y así es como suceden los movimientos morales en la historia. Toda reforma moral al nacer va en contra de la moral social establecida, y aparece, en ese momento, como un movimiento *inmoral*. El espíritu conservador ve siempre a los reformadores morales como individuos peligrosos que corrompen las costumbres, y por eso los atenienses castigaron a Sócrates con la pena de muerte.

APÊNDICE (1909-1939)

EN PRIMAVERA...

Al despertar la aurora en el horizonte las nubes comienzan a tomar un hermoso tinte rosa, y poco a poco va apareciendo jovial y sonriente el rubicundo Febo, cual pequeñuelo en los brazos de su cariñosa madre; las aves empiezan a entonar sus deliciosos trinos, revoloteando en torno de los frondosos árboles; el ambiente se embalsama con el perfume de las flores, fertilizadas por el riachuelo vecino, que corre tranquilamente por la llanura; en tanto que el rocío caído sobre las hojas de los árboles, heridas por el sol, brilla como perlas... ¡Qué hermosa estación!

Mas... ¡ah! en el invierno, las pobres avecillas, yertas de frío, permanecen acurrucadas en sus nidos; las ramas de los árboles, secas y cubiertas de nieve, se inclinan débilmente. El pordiosero, no teniendo más abrigo que su choza, pide limosna, pero todos se la rehusan... y... viéndose desamparado vuelve a su choza, se deja caer sobre su lecho, cierra los ojos y duerme... sí... para no despertar jamás.

Flor de Loto, tomo I, núm. 5, agosto 1º de 1909, Morelia, Michoacán, p. 67.

VESPERTINO

Apolo va a enviarnos su triste despedida, en sus últimos destellos, y a proseguir pausadamente su camino, hasta encontrar las negras sombras del ocaso, para ocultarse allí...

Las aves, temerosas de que en su camino las sorprenda la noche, presurosas vuelven a sus nidos, para enviar en sus postreros armoniosos cánticos el "hasta mañana" al astro rey...

Ya las estrellas comienzan a iluminar los campos, con su luz de plata...

Flor de Loto, tomo I, núm. 6, agosto 15 de 1909. Morelia, Michoacán, p. 95.

RETRATO

El personaje descrito era alto, flaco, de miembros largos y delgados, rostro desencajado; la cabeza no muy proporcionada con su escuálido cuerpo, contenía una abundante cabellera de color castaño negándose cabeza

y cabello a dar paso a un sombrero de copa muy semejante a mi acordeón. En cuanto a su rostro inspiraba risa y lástima a la vez: su frente era poco espaciosa, nariz parecida a la de una bruja, seres malignos que el supersticioso vulgo forja en su imaginación, labio superior un poco saliente, bigote poblado, ojos azules y mirada suplicante. Cubría su cuerpo con un raído y verdoso traje que en su juventud fue negro.

En fin que el sujeto que describimos a grandes rasgos era un ente como muchos que en este pícaro mundo existen, han existido y existirán, siendo por lo dicho una persona no más apuesta que el caballero de la triste figura *de felice recordación.*

Minerva, órgano de la clase de literatura. Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo. Año 1, núm. 2, 15 de febrero, 1913, Morelia, Mich.

UNA AVENTURA

Nos encontrábamos sentados en una habitación muy bien amueblada.

Mi compañero era un hombre de estatura regular; tan correctas eran las facciones de su afeitado rostro que dignamente merecían ser trasladadas al yeso de un escultor clásico, sus espaldas eran anchas y sus miembros musculosos. Vestía correctamente y sus modales eran finísimos.

Después de acomodarse perfectamente en un asiento y con su voz ahuecada, me relató una emocionante aventura:

"En las fecundas regiones situadas no lejos de elevadas montañas de níveas cumbres, como son las regiones del Indostán situadas entre la majestuosa cordillera del Himalaya y el río Ganges; allí donde vegetan los bambúes y en cuyas selvas abundan los álamos, fresnos y encinas; plantas únicamente del país, como los *teck* de madera dura; el poma, árbol siempre verde; el coru o sacú, formando bosques enteros, y otras plantas muy variadas y de olores los más diversos.

"En este lugar se encuentra una espesura llena de chacales y tigres del Ganges y en donde pululan los ofídeos venenosos como las serpientes de anteojos y otras muchas víboras, y temibles como las boas y los pitones, sitio que fue teatro de una tremenda aventura.

"Si pretendimos introducirnos allí no fue más que por el placer de mostrar varias de aquellas codiciadas piezas a nuestros demás compañeros que temerosos de las bestias feroces nos esperaban en Delhi.

"Después de caminar medio día por entre los bambúes sin encontrar caza grande alguna, nos sentamos a la sombra de una pequeña arboleda con objeto de hacer los honores a un opíparo almuerzo, después del cual nuestros cansados miembros se encontraron un tanto repuestos y listos a proseguir nuestra expedición.

"Poco antes de las tres los árboles eran ya más abundantes y no tardamos mucho en trasponer los límites de la selva.

"No nos habíamos internado mucho en aquel bosque cuando un precioso tigre real se puso majestuosamente enfrente de nosotros y tan grande impresión nos causaron aquellos ojos que parecían despedir chispas y aquellos miembros fuertes y terminados por agudas garras que por un momento estuvimos vacilantes. Haciendo un supremo esfuerzo, di un paso hacia adelante, apunté la escopeta, llamé el gatillo, sonó un tiro, instantes después otros dos: el sanguinario felino estaba ileso, los disparos no hicieron blanco, nuestra turbación nos había perdido. Un rugido atronó los ámbitos de la espesura y pronto a destrozarnos con sus fauces el felino que se encontraba un centenar de metros distante, se dirigió a nosotros. Aterrorizado y fuera de mí, lancéme sobre un corpulento álamo del que una rama se tendía horizontalmente y escalando con la agilidad de un simio me encontré arriba. Harto estúpida y comprometida era la decisión que tomé, no había más que jugar el todo por el todo, así es que saqué el puñal y esperé resueltamente. Un grito de admiración se escapó de mis labios. El tigre que me seguía al trepar por el tronco, cayó al suelo lanzando un terrible rugido y levantándose se había arrojado de nuevo sobre el tronco. Tan atónito me encontraba, que apenas oí dos tiros que mis compañeros pronto repuestos del susto y aprovechando aquella actitud inexplicable para mí, habían disparado. Uno de ellos destrozó la cabeza del tigre y el otro se alojó también en la cabeza de una horrible serpiente de anteojos, que dando un chirrido cayó agitando su cuerpo, esta misma serpiente me hubiera destrozado a no ser por el hecho de encontrarse aquella rama tendida que me permitió subir."

Tan emocionante se hizo la voz de mi compañero al terminar su relato que casi me estremecí al pensar que un simple capricho iba a tener por desenlace un sangriento drama.

Minerva, órgano de la clase de literatura. Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo. Año 1, núm. 2, 15 de febrero, 1913, Morelia Mich.

Este periodiquito, del que se han copiado los primeros escritos de Samuel Ramos, está escrito a mano por un excelente calígrafo. En el mismo número aparecen como colaboradores Luis Anciola Larrauri con un artículo titulado "El trabajo", Gabino Fraga con otro denominado "El mendigo" y R. Medina Guzmán, con uno rubricado "Una noche de junio". El periodiquito tiene cuatro páginas en 8º de cuádruple.

LA TEORÍA BIOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO

El criterio de verdad sobre el cual tiende nuestro siglo a apoyar la certidumbre de sus conocimientos, ha surgido, como un signo del tiempo, del espíritu evolucionista que reina en el pensamiento contemporáneo, el que

desde esta nueva posición intelectual, asume una actitud personal en la evaluación y rectificación de las ideas.

Los sistemas de explicación filosófica que prevalecieron en las épocas clásicas del pensamiento, estuvieron infiltrados por la idea de estatismo o sea por la consideración de la existencia universal como esencialmente inmutable y eterna, y en acuerdo con esta cosmología, el espíritu humano y sus productos aparecieron como manifestaciones de esta substancia rígida e invariable de las cosas. Hoy, en cambio, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza ha engendrado como principal resultante el concepto cósmico evolucionista para el que el universo es un cuadro en movimiento, una corriente no interrumpida que imprime a todo lo existente una fisonomía sin cesar transformada y renovada; todos los órdenes de la vida vistos a través de este nuevo sentido de la realidad, se han presentado diáfanos, esclareciéndose multitud de viejos problemas que resistieron el ataque de los espíritus más penetrantes. Se justifica entonces que el evolucionismo haya ganado todas las opiniones hasta elevarse al rango de idea directriz del pensamiento contemporáneo y formar el eje de nuestra civilización clásica desarrollada y organizada en torno del concepto de "quietismo".

La primera consecuencia de este espíritu nuevo, ha sido en el dominio de la investigación, dar a toda ciencia la forma histórica y en este sentido es como nuestros pensadores inician una era nueva para la epistemología, estudiando a la inteligencia desde el punto de vista del devenir, hasta obtener como último resultado, en lugar de la psicología tradicional, una *embriogénesis* de la lógica y de la totalidad del espíritu humano. Es evidente que en la construcción de un criterio de verdad, deben intervenir como datos fundamentales, los que suministre la psicología, acerca de la orientación de la inteligencia, pues un conocimiento exacto de su origen y finalidad nos asegurará que posee los medios apropiados para realizar esas tendencias. Por esto la epistemología se nos presenta bajo una luz nueva, cuando se descubren las relaciones estrechas entre las funciones vitales y la actividad intelectual cuyo origen es explicado por la necesidad de conservar la vida, y su desarrollo por las leyes generales de la evolución biológica.

Tales descubrimientos superan todas las concepciones precedentes que desconocieron esta relación esencial, al afirmar que la razón era una actividad autónoma cuyos fines se encontraban en plano distinto al de cualquier otro interés humano, tendiendo únicamente a llenar una necesidad de conocimiento puro, y a obtener como legítima satisfacción, una vez poseída la verdad, el placer de su contemplación intelectual.

La doctrina biológica del conocimiento, puede abonar, como razón en su favor, el haber engendrado un criterio de verdad, que por su generalización creciente parece responder al *desideratum* del temperamento contemporáneo, en donde se reúnen, por una parte, un empirismo que siente desconfianza de toda metafísica, y por la otra una rebeldía hacia los resul-

tados que emanan directamente de la experiencia científica que parecen contradecir el sentimiento que tiene el hombre de su dignidad en el mundo. El pragmatismo es la primera idea que ha iniciado con éxito la unión entre la ciencia y la filosofía, estas dos actividades necesarias del pensamiento que aparecieron alguna vez como inconciliables dentro de un espíritu positivo.

*

La idea ha sido concebida y emitida con toda claridad, en el campo de la filosofía por Schopenhauer y Nietzsche, que deben considerarse como los padres del pragmatismo. Pero es en el campo de la ciencia en donde ha prosperado y adquirido sus contornos definitivos, gracias a las investigaciones de un grupo de sabios como Maxwell, Mach, Poincaré, Le Roy, Ostwald, quienes la han transformado en una convicción que tiende a hacerse universal. Por último, W. James es quien ha desentrañado de la doctrina biológica del conocimiento y sistematizado con genio personal, el método que se conoce con el nombre de pragmatismo, intentando, al mismo tiempo, hacerlo el principio de una nueva filosofía.

En la imposibilidad de abarcar en un breve trabajo la compleja estructura del pragmatismo y de seguirlo en sus complicadas evoluciones, nos limitaremos a esbozarlo, apuntando únicamente sus principales fundamentos y el modo como ha determinado la transmutación de valores en el conocimiento humano.

Para hacer la exposición de la doctrina desde el punto de vista del evolucionismo y de la biología, seguiremos especialmente a Ernst Mach, que ha consagrado un estudio a este asunto, contenido en el libro que titula *Erkenntnis und errtum (El conocimiento y el error)*.

Estudiar los orígenes de la inteligencia, seguir paso a paso el complicado proceso de su evolución en la especie, comparando las obras que ha producido en tiempos distintos para fijar sus motivos constantes y esclarecer con ellos, el móvil real del conocimiento. Tal ha sido el método al que se han ajustado las investigaciones recientes. Sin desdeñar por esto, los resultados del autoanálisis de la razón, que sólo logran describirla como es, pero no como ha llegado a ser lo que es, creen los pensadores actuales obtener este último complemento, recurriendo al método histórico, que bien puede considerarse en contraposición con el primero, como un método objetivo. De esta combinación de métodos ha brotado como síntesis el pragmatismo.

La historia de la inteligencia, como la historia de todo lo que vive, no puede estudiarse aisladamente del medio, ya que todas las actividades cósmicas dependen las unas de las otras; y sobre todo tratándose de una actividad de relación como es la inteligencia. Ésta se ha formado en contacto con el ambiente y por un intercambio de influencias se ha producido un ajuste recíproco que se proyecta en la ciencia. En cuanto

sea posible debe explicarse, pues, la inteligencia por el mundo. Mach ha intentado reconstruir la historia de la razón, estudiando la historia de la ciencia.

Las enseñanzas más valiosas para la teoría del conocimiento, proceden quizá del estudio de las primeras manifestaciones intelectuales del hombre, tan remotas como la humanidad misma, en las cuales subsiste aún virgen la originalidad de la razón que sólo obraba por su espontaneidad natural, que posteriormente había de perderse, en las épocas de civilización ahogada en los artificios del entendimiento reflexivo. Además, la simplicidad misma de su funcionamiento, permite que se transparenten claramente sus verdaderos resortes, de la misma manera como en los seres unicelulares, en donde los fenómenos vitales ofrecen su aspecto más simple y elemental, se revelan en toda su desnudez los misterios de la vida.

Preciso es admitir, para obtener una idea satisfactoria del origen del conocimiento, que los elementos fundamentales de la intelección estaban virtualmente contenidos en el psiquismo del animal, y si el medio externo representó un factor indispensable en la aparición de la inteligencia, fue sólo a título de solicitación o estímulo que no produjo su efecto, sino hasta que el desenvolvimiento intrínseco del espíritu lo hubo madurado para el conocimiento.

La inteligencia vino a llenar una necesidad vital, originada en ciertos seres vivos, por una alta diferenciación orgánica que, multiplicando las necesidades en un medio de por sí complejo, aumentó los conflictos de la vida, resultando entonces insuficientes para la adaptación las simples reacciones reflejas e instintivas. La inteligencia se manifestó como una actividad singular susceptible de modificar hasta el infinito sus adaptaciones paralelamente a la continua variabilidad del medio, y capaz, por otra parte, de preparar de antemano tales adaptaciones, a circunstancias alejadas en el espacio o en el tiempo. La inteligencia fue una respuesta eficaz a las exigencias de un medio a la vez constante y variable.

Hubiera sido inútil y aún nocivo para el hombre, que en su inteligencia se hubiese reflejado, como en un espejo, el mundo con su infinita variedad de matices y de cualidades, porque, en medio de una impresión tan sobrecargada de detalles, la actividad biológica, para la que son inútiles muchos elementos del mundo, se hubiera confundido y desorientado para elegir los elementos verdaderamente importantes para ella. Lo que necesitaba era, pues, de una aptitud para diferenciar y elegir todos los datos prácticamente útiles para facilitar su acción en aquel caos. La inteligencia fue este instrumento de análisis y de selección que descubrió con una precisión pasmosa, entre las cualidades de un objeto, su propiedad esencial, aquella que permite su pronto reconocimiento y que, siendo además atributo común a varios objetos, puede servir como símbolo para englobarlos dentro de una sola representación conceptual. Hoy nos asombra todavía este certero golpe de vista con el que los pri-

meros hombres descubrieron las analogías de las cosas sobre cuya base se hicieron las denominaciones genéricas. La abstracción y la analogía fueron los procedimientos necesarios para obtener una representación simplificada y esquemática del mundo, que a modo de un mapa, marcara con precisión los derroteros más fáciles de la actividad.

El conocimiento no se limitó exclusivamente a registrar las uniformidades en la constitución de las cosas; fue más allá en el aprovechamiento de la naturaleza y a favor de una disposición psíquica innata de asociar percibió ciertas relaciones de coexistencia o de sucesión entre los hechos, con lo cual pudo formular rudimentariamente las primeras leyes naturales. En el fondo de estas adquisiciones no puede encontrarse como motivo el interés intelectual, pues el establecimiento casi inconsciente de la causación, por el hombre, atestigua que cedía nada más al impulso instintivo de la necesidad, que sólo buscaba una ventaja, y por esto se fijó en la dependencia de los fenómenos que lo afectaban, vislumbrando en ello una posibilidad de su dominio sobre los hechos, pues quien conoce las causas, puede modificar los efectos a su arbitrio.

Conceptos y leyes deducidos de la experiencia individual y sumados a los de la experiencia colectiva y de raza, se depositan en la memoria, auxiliar esencial de la inteligencia, para modificar incesantemente en el curso de la vida, la conducta del hombre, que cada vez mejor dispuesto para la lucha, se va encaminando más directamente hacia el mejoramiento de su condición.

Una vez más, la analogía, la abstracción, la asociación y la memoria, son procesos que sólo se comprenden admitiendo aptitudes preexistentes en el espíritu y creadas por su desarrollo interno; pero sin desconocer la influencia del elemento externo fuera del cual el mecanismo de la inteligencia es inexplicable. Suponiendo, por ejemplo, que el mundo fuera distinto de como es, las facultades intelectuales deberían ser también distintas, y si no, sería un absurdo de la naturaleza crear una facultad para distinguir cuando sólo existiesen objetos indiscernibles o impulsar nuestra inteligencia a la igualación cuando los objetos fueran absolutamente distintos; y, de la misma manera, ¿no sería una aberración haber creado una memoria para obrar en un medio en donde jamás se repitieran las mismas situaciones, y en el que, por tanto, las enseñanzas del pasado, fueran inaplicables en el presente?

Nuestra opinión no se acomodaría tampoco con un criterio exclusivo que pretendiera explicar la función y el órgano como productos simplemente de la necesidad dimpuesta por el medio. Hemos pretendido tan sólo poner de relieve la correlación entre el mundo y la inteligencia, porque así se hace resaltar la naturaleza biológica de la razón, ya que el surco profundo que el medio le ha impreso no es sino un caso particular de la ley que supedita toda manifestación vital a las condiciones ambientes con las que necesariamente tiene que ponerse en contacto y adaptarse.

*

Pero en el mundo no todo se produce rítmicamente ni se están repitiendo los mismos acontecimientos. Imprevisibles coincidencias en el espacio y en el tiempo, de series independientes de hechos, crean al hombre problemas vitales insólitos, para cuya solución son inaplicables las actividades habituales de la vida. Pero ante estos conflictos excepcionales creados por interferencias de fenómenos, cuenta la inteligencia con recursos de extraordinaria oportunidad. La invención es la respuesta que da la inteligencia a las situaciones que por primera vez se le presentan. Variadísima en sus aspectos y en sus grados, la invención, desde la del salvaje, hasta la síntesis del genio, se elabora en los misterios de la subconciencia, con elementos depositados en el recuerdo, que al combinarse en un todo, iluminan el campo del saber, o de la conducta con inspiraciones que hubieran escapado a los más sutiles cálculos del pensamiento dialéctico. La invención es una conquista de la vida, que coloca al hombre sobre las bestias únicamente instintivas. El instinto, como mecanismo rígido que es, limitado a desempeñar una función invariable, no puede seguir las complicadas transformaciones del ambiente físico.

El conocimiento, por uno de sus aspectos, se aprovecha, como se ve, de las uniformidades naturales, cristalizando en fórmulas o conceptos que responden prácticamente a la tendencia económica y utilitaria de la vida. Por el otro conserva su plasticidad para amoldarse a las renovaciones incesantes que experimenta el mundo.

*

El desarrollo de las primitivas sociedades, disgregando la totalidad del esfuerzo humano, necesario para la vida, y distribuyéndolo en los elementos de la agrupación, alivió la necesidad de ciertos hombres cuya inteligencia libertada de la urgencia biológica, sigue funcionando por un impulso adquirido que aplica ya a objetos carentes de la finalidad inmediata del interés. La división del trabajo, creó, por tanto, el bienestar material indispensable para la investigación biológicamente desinteresada.

La ciencia no brotó acabada de la mente del hombre; su crecimiento y su desarrollo se ha verificado como el de un organismo vivo. Las verdades científicas se han modificado continuamente para adaptarse con una experiencia cada vez más rica y más variada. Las verdades científicas, lo mismo las menos generales, como las más vastas y comprensivas, se elaboran raras veces por un solo hombre; mas comúnmente son el producto del esfuerzo colectivo proseguido a través de varias generaciones. Una verdad inicia su vida confusamente como simple suposición que provisionalmente explica un hecho que no haya podido ser considerado como un caso desconocido de una ley conocida. Una hipótesis es precisamente una explicación para completar la representación mental de muchos hechos. Ahora bien, el papel de la hipótesis en la ciencia

no es exclusivamente teórico. Una hipótesis es un factor utilísimo en el progreso de la ciencia, pues con ella el sabio columbra dominios inexplorados de la experiencia que incitan su curiosidad por la investigación. Las hipótesis, aun cuando no tengan gran certidumbre, pueden ser poderosos factores dinámicos que la ciencia aprovechará, cuando ensanchan los horizontes de la investigación y apuntan perspectivas nuevas al conocimiento. Su valor se estima hoy por su eficacia práctica, según la máxima de Hamilton: "vale más un error viviente que una verdad muerta". La hipótesis prosigue su historia hasta que múltiples experiencias la desechan como falsa o confirman su verdad, integrándose entonces como partícula nueva en el acervo de conocimientos positivos.

La psicología de la hipótesis tiene una importancia de primer orden para la teoría del conocimiento. Hay que hacer observar, y ésta es opinión de sabios-filósofos actuales, que entre la hipótesis y la verdad no existe diferencia cualitativa. La distinción entre ambas es únicamente de grado, o sea cuantitativa. Una hipótesis, por aventurada que parezca, tiene siempre un punto de apoyo en la experiencia, condición que garantiza su eficacia y la aparta de la mera fantasía, que ningún espíritu crítico podría aceptar como plan de acción. Lo que se llama una verdad, por incontestable que parezca, contiene siempre dentro de sí una partícula hipotética, un elemento potencial que obliga a verificarla constantemente. La conjetura es una reacción natural del espíritu frente a lo desconocido en su tendencia de encontrar una razón para todo lo que observa. Pero la conjetura no es un estado definitivo del espíritu. Toda hipótesis, por la incertidumbre que la acompaña, crea un estado de equilibrio inestable que parece estar destinado a sostener la continuidad de nuestra vida mental, haciéndola que renueve constantemente sus experiencias, y diríamos que una hipótesis obra como esos compuestos protoplásmicos, de elementos poco afines, que por su inestabilidad mantienen el metabolismo o renovación incesante de materiales que es la esencia misma de la vida.

La hipótesis, por las razones expuestas, es la mejor revelación de la naturaleza instrumental y práctica de la inteligencia del hombre.

*

Las leyes del conocimiento rudimentario del primitivo, persisten actuando en el conocimiento científico, sin haber experimentado una modificación esencial. Tal es una de las conclusiones más importantes que han obtenido los contemporáneos por medio de la psicología del pensamiento científico. Los procedimientos del sabio, dice Mach, no son sino una rectificación y una depuración de los procedimientos del pensamiento vulgar. En efecto, si el objetivo inmediato de la ciencia no se cifra en obtener un resultado práctico; si el móvil primordial del sabio se aparta del fin inmediatamente interesado, en cambio el método inte-

lectual de la ciencia propende a lograr el conocimiento, economizando esfuerzo, ingeniándose por explicar el mayor número de cosas por el menor número de conceptos. Y para realizar este fin, la razón cuenta con la predisposición natural de que hablamos antes, la analogía, por la que acentuamos las semejanzas y borramos las diferencias de los objetos o de los fenómenos, para incluirlos dentro de una misma representación genérica. La analogía tiene para Maxwell tal importancia, que sólo gracias a ella es posible el conocimiento científico. No de otra manera es como la ciencia ha progresado, explicando campos distintos de la experiencia por medio de otro campo que tiene analogías con los primeros y que es fácilmente accesible a nuestra comprensión.

La analogía, no es de ninguna manera la derivación de un criterio monista que presuponga en la realidad la actuación de un solo principio mecánico u otro; representa sencillamente un artificio de la razón justificado por su utilidad.

*

La doctrina biológica del conocimiento es un centro de donde irradian multitud de caminos, los cuales conducen directamente a esta importante cuestión, entre otras: ¿Puede justificarse la existencia de una filosofía autónoma?

No hace mucho tiempo apareció un sistema, que bien puede llamarse filosofía científica, elaborado por algunos sabios que, al interpretar las verdades y las leyes científicas, no han tenido conciencia de los elementos que en éstas ha puesto nuestra propia razón, y los que emanan exclusivamente de la realidad. Dijimos que uno de los medios de que nos valemos para conocer, consiste en hacer analogías entre los diversos campos de nuestra experiencia, y tal artificio, empleado instintivamente por el salvaje, con un propósito de utilidad biológica, el sabio lo aplica de una manera consciente, sutilizándolo, para esclarecer ciertas manifestaciones complejas que directamente no pueden ser comprendidas; pero que una vez reducidas por analogía a otro grupo de manifestaciones más simples y, por tanto, más accesibles a nosotros, se tornan fácilmente inteligibles.

La reducción de las diversas ciencias a una sola, la mecánica, que ha sido inventada y realizada en una amplia escala, se ha interpretado como la revelación de una continuidad y una persistencia de los fenómenos mecánicos en todos los órdenes de la existencia, que se encontraría así gobernada exclusivamente por las leyes mecánicas; y esta concepción, combinada con el determinismo, que según los mismos intérpretes, implican las leyes naturales, viene a quitar al hombre la autonomía de su voluntad, que su conciencia le hace sentir, y entonces, dentro de tal sistema, resulta contradictorio un orden moral y la existencia de una ética se hace inútil.

Una incongruencia interna descubriremos desde luego, en el seno de

este sistema, si tratamos de cohonestar su construcción misma, con el criterio de conocimiento que debe lógicamente sustentarlo. En efecto, los autores de esta filosofía, concuerdan unánimemente en admtir la tesis agnóstica del conocimiento, fundamento del positivismo, que marca a la inteligencia, en su pugna por el saber, un límite, el de la experiencia científica, que no puede ser rebasado, sino a riesgo de caer en el dominio obscuro de lo incomprobable, es decir, en el campo de la metafísica. Debemos contentarnos, pues, con estudiar la superficie de las cosas, limitándonos a conocer las relaciones aparentes que tienen entre sí, y con nosotros mismos. El soporte oculto de tales relaciones, será siempre inaccesible a nuestro entendimiento. Ahora bien, a continuación y contraponiéndose con lo afirmado, se nos ofrece, no una ciencia propiamente dicha, sino una explicación filosófica del universo. Los conceptos de materia, energía y movimiento, creados como símbolos explicativos de los fenómenos, se transforman en la esencia misma de éstos, en la ley primordial que rige la existencia. Por donde, lo que primero fue una imagen admisible como medio útil para explicar los hechos, se convierte en un principio tan metafísico como cualquier otro, que queda fuera de la órbita de lo experimentalmente comprobable.

Además, el respeto profundo por la experiencia ha sido violado por los mismos que lo preconizan, quienes, en vez de adaptar su pensamiento a la experiencia, han seguido en su método un orden contrario al que parece reinar en las cosas, explicando lo complejo por lo simple, lo superior por lo inferior, el espíritu por la materia.

Pero tenemos ya, gracias a los datos que acerca de la inteligencia ha dado la doctrina biológica del conocimiento, los elementos para demostrar cómo toda esta pretendida filosofía, no es sino un espejismo, una ilusión de óptica intelectual, que han sufrido quienes la elaboran sin hacer antes un minucioso análisis de las condiciones del conocimiento, el cual les hubiera enseñado la participación activa que tiene la inteligencia en la formación de las verdades, imprimiéndoles ciertas formas que dependen de la estructura, y que de ninguna manera deben conceptuarse como realidades objctivas. Ha sucedido, pues, que se ha visto en las cosas lo que sólo existe en nuestro espíritu; de manera que lo que en una ley es puramente necesidad lógica, se ha interpretado como un determinismo inherente a la realidad, y lo que sólo es un artificio válido dentro de la ciencia, el establecimiento de analogías, se ha tomado como una identidad real y absoluta entre los diversos modos de existencia.

Tal es, en resumen, la obra más importante que ha realizado la tesis cuya exposición hemos hecho y que concuerda exactamente con los resultados obtenidos por un filósofo sagaz, Emile Boutroux, quien, colocado en el punto de vista de las mismas ciencias, ha hecho una profunda crítica de las leyes naturales; probando que son contingentes; estable-

ciendo al mismo tiempo la individualidad de cada ciencia que hace posible un pluralismo en el mundo.

La ciencia y la filosofía, confundidas en una sola disciplina, han sido cuidadosamente apartadas, no con el designio de dislocarlas y hacer de cada una de ellas los términos de un dilema ineludible, sino con el propósito de asignarles la jerarquía que les corresponde en la trayectoria del conocimiento, que principia en la observación de los elementos concretos del mundo, para rematar en una cumbre desde donde se abarca, en panorama magnífico, el torrente del *in fieri* universal.

Desvaneciéndose la ficción del materialismo y el mecanismo, subsiste la posibilidad de encontrar otra forma en el movimiento evolutivo, y queda libre el campo a la especulación filosófica. Y el determinismo, restringido considerablemente, deja un amplio margen a la libertad humana, con lo que se restituye a la moral su derecho para ser.

Se deduce de todo lo anterior, que la teoría que hemos intentado exponer traduce un sentido nuevo de la realidad, nacido, en parte, de esta noción de utilitarismo de nuestros conocimientos que conduce a un convencimiento, íntimo si se quiere, de la desproporción que guarda el universo abstracto de la ciencia, con la realidad exuberante y proteiforme.

Pero, frente a este nuevo mundo, sugerido mejor que visto y preñado de seductoras promesas, ¿contamos con los medios para interrogarle y escuchar su respuesta? ¿Podemos, por un momento, dejar de enlazar nuestra percepción con la necesidad para admirarlo en su más íntima esencia? El velo que, como dice Bergson, ha tejido la vida entre nosotros y ese mundo para ocultárnoslo en parte y aun para cubrir también una porción de nuestra propia conciencia, es demasiado tupido para que intentemos ver a través de él. Mejor que intentar una quimérica desgarradura, hay que desviarnos, según afirma Bergson, para buscar en torno del foco luminoso que forma la inteligencia, una zona brumosa que, precisamente por esto, nos revelaría en un lenguaje especial, el enigma de las cosas, confirmando así aquella paradoja que de lo íntimo de la conciencia de Renán, brota contradiciendo su racionalismo un tanto exagerado: *"Le vague est le vrai"*.

Tesis presentada en la clase de lógica y espistemología por el alumno Samuel Ramos de la Facultad de Altos Estudios, 1919.

EL CONCEPTO DE CAUSA

Pensar es relacionar. Varios son los modos de relacionar. Entre ellos se cuentan: la analogía, la diferencia, la coexistencia, la sucesión. La causalidad es siempre una relación de sucesión. Pero no toda sucesión es causación.

De las relaciones que se implican en todo acto de pensar es la causalidad la más general y constante. Sin esta noción el conocimiento parece imposible. Tanto es así que los conceptos filosóficos que se caracterizan justamente por la supresión de la causalidad, se han quedado casi siempre fuera de los límites de la comprensión racional. Tales son, por ejemplo, el concepto de acto libre no sujeto a una causa y el concepto de causa primera. La substancia de Spinoza es por eso incomprensible. Entiendo por substancia —dice el filósofo, aquello que para existir no necesita de otra cosa y para concebirse de otra noción. "Y es el caso que la inteligencia sólo entiende aquello que existe por otra cosa y se concibe por otra noción" (Caso). No entiendo las cosas *per se*. Solamente las puedo entender a través de la noción de causa; como sólo a través del telescopio se pueden vèr las montañas de la luna. La noción de causa es un punto de coincidencia entre el espíritu y las cosas. Y como es indispensable para que la experiencia sea posible, se cree que tiene que ser anterior a ella, es decir que tiene que ser innata. Esto pensaban Kant y Schopenhauer. Pero si la noción de causa es puramente subjetiva ¿cómo fue posible la primera èxperiencia del primer hombre, ya que una experiencia no se puede realizar sin tener de antemano la noción de causa?

Si la noción de causa existe en nosotros es porque existe también de algún modo en la naturaleza. De lo contrario su aplicación a la experiencia sería arbitraria. Y si existe una causalidad objetiva alguna influencia debe haber tenido en la formación de nuestro concepto de causa, puesto que sabemos hoy que la inteligencia y el mundo se formaron paralelamente cambiando acciones y reacciones que han originado su mutua adaptación. El concepto de causa se ha formado paulatinamente. En el principio y preexistiendo a la experiencia, sólo había en el espíritu una tendencia vaga a unir las impresiones aun cuando éstas no estuvieran realmente ligadas entre sí, o aun cuando su ligazón real fuera muy débil. Sin embargo, la observación repetida de encadenamientos y dependencias objetivas de los hechos fue desarrollando aquella tendencia a relacionar, intrínseca del espíritu, hasta concretarla en la forma rigurosa del concepto de causa. Pero es preciso examinar si este rigor interno de la noción de causa existe también en la conexión real de las cosas. Para resolver esta cuestión necesitamos analizar más detalladamente la noción de causa.

Desde luego ¿qué relación íntima existe entre la causa y el efecto? Como la única causa que conocemos inmediatamente es nuestra voluntad obrando sobre nuestro propio cuerpo o sobre el mundo externo (Hume), varios filósofos pensaron descubrir la relación oculta entre la causa y el efecto partiendo de la observación de los fenómenos causales que suceden en nuestro interior. Ampéro aseguraba que el esfuerzo es lo que crea en nosotros la noción de causa. Aparte del antropomorfismo que se cae tratando de asemejar la causalidad externa con la actividad

de nuestra voluntad, no es exacto que el sentimiento de esta actividad nos entregue todos los intermediarios entre la causa y el efecto. Tenemos conciencia solamente de un punto de partida, que es el esfuerzo nuestro, y de un término final, que es una modificación externa producida por ese esfuerzo; pero los intermediarios se nos escapan como en la causalidad externa. Además, el puente tendido entre la causa y el efecto es más misterioso en la actividad de nuestra voluntad, pues une un agente psíquico y por tanto inextenso a un objeto material (el cuerpo) y extenso. Conocida esta relación estaría resuelto el problema de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo. La casualidad psíquica es tan oscura que en vez de explicar por ella la causalidad exterior se ha pretendido aplicar ésta al esclarecimiento de aquélla.

Por último, Locke intentó confundir la noción de causa con la de fuerza, pero el concepto de fuerza sólo es una hipótesis. No necesita tener realidad para prestar servicios a la ciencia. Le basta con ser un símbolo explicativo útil. Pero atribúyasele un valor real y entonces se convierte en una misteriosa entidad metafísica. En efecto, la fuerza es desconocida en sí misma y los físicos para entenderla se la representan en función de la masa y de la aceleración. Decir con Locke que la causa es una fuerza, es, pues, complicar nuestro problema.

¿Qué significa entonces la relación causal?

Desde luego la noción de causa se aplica únicamente a modificaciones. No nos preguntamos la causa de la permanencia, sino la de la variación. ¿Por qué A se ha convertido en B? (Hermant y Van do Waele). Para que exista relación causal es preciso que la causa se modifique y se convierta en algo distinto de ella. Este algo distinto es el efecto. Si el efecto fuera idéntico a la causa no se distinguiría de ella y por tanto sería una redundancia (Caso).

Bergson distingue en su *Evolution Creatice* varios tipos de causalidad. Entre ellos está la causalidad por impulsión en la cual la cantidad y la calidad del efecto está en razón directa de la cantidad y la calidad de la causa. Por ejemplo, la fuerza y el sentido del movimiento de una bola de billar, dependen absolutamente de la intensidad y de la forma del choque que en ella producimos por medio de otra bola. Los fenómenos mecánicos entran en este tipo causal. Pero Bergson establece también otro tipo de causación que él llama por *declánchemmént*, en el cual no existe ninguna proporción ni de cantidad ni de calidad entre la causa y el efecto. Esa forma de causalidad encuéntrase en los explosivos. Un roce o percusión insignificante, es decir, una causa mínima, pueden producir una explosión enorme, es decir, un efecto máximo. Y la explosión siempre será la misma en forma o intensidad por más que cambiemos la naturaleza y la intensidad de los medios para provocarla. Casi semejantes a estos fenómenos son los fenómenos vitales. La irritabilidad celular proviene de compuestos protoplásmicos muy inesta-

bles que a la menor excitación ponen en libertad una cantidad más o menos grande de energía acumulada.

De una manera general puede decirse que mientras más se asciende en el orden natural de los fenómenos, la naturaleza del efecto se diferencia más de la naturaleza de la causa. De este modo, la experiencia no nos autoriza a afirmar que la causa produzca y determine la naturaleza del efecto. Lo más que podemos decir es que la relación causal es una relación de antelación. Causa —dice John Stuart Mill—, es el antecedente invariable e incondicional de un hecho. Esta definición no establece pues que el efecto preexiste en la causa. La dependencia que hay entre ambos no se opone a que la naturaleza y la existencia del efecto sean independientes de la causa. Entonces, ¿por qué se ha dicho que la causalidad significa determinismo? De hecho la causalidad forma en nuestra inteligencia un marco inflexible. Cuando dejamos que la inteligencia funcione siguiendo su pendiente natural, nos arrastra forzosamente al determinismo. Pero este rigor de la noción de causa es solamente un rigor lógico. Y por lo anteriormente dicho, vemos que no hay razón para atribuir este determinismo lógico a las cosas mismas. Aun cuando teóricamente tenemos que ser deterministas, prácticamente rige el indeterminismo. Seguramente tenemos que admitir cierta causalidad objetiva. De otro modo, la causalidad lógica no correspondería a nada externo y, moviéndose en el vacío, nos engañaría constantemente. Pero esa vinculación real, ya lo hemos explicado, ata a las cosas con flojedad. Un fenómeno sin dejar de tener su antecedente obligado, puede resultar, sin embargo, algo nuevo y distinto de éste. ¿Cómo se explica entonces el determinismo lógico? Ya varias veces hemos hablado de que la inteligencia como un órgano vital funciona por motivos de utilidad. Cuando la inteligencia se fija en ciertas articulaciones naturales de las que puede sacar algún provecho, aun cuando esas conexiones no sean perfectas, sino simples tendencias, ella las considera prácticamente como propósitos realizados. Así, observamos en la naturaleza lo discontinuo y por medio de la inducción lo convertimos en continuo; observamos una identidad parcial en las cosas y mediante la analogía la hacemos identidad completa; por último, acabamos de ver que por medio de la noción de causa estrechamos la concatenación laxa de los fenómenos hasta juntarlos en un nudo inextensible Boutroux). Estas mismas consideraciones pueden aplicarse a la investigación que se propone medir el grado existencial de las leyes naturales.

Para terminar diremos en qué medida las anteriores conclusiones contribuyen a resolver el problema de la autonomía moral del hombre. Este es esencialmente un problema de causalidad. No es admisible el acto libre, dicen los deterministas, porque en el universo nada sucede sin causa, y la voluntad humana que está dentro de él no puede escapar a la ley. De acuerdo con las conclusiones derivadas de la crítica anterior, pensamos que, en efecto, todo acto de la voluntad debe tener su ante-

cedente. Esta circunstancia no destruye, por otra parte, la idea de acto libre. En cambio, le quita el carácter arbitrario, pues a menudo libertad se interpreta por arbitrariedad. Las acciones libres no son arbitrarias; tienen también su condición, su oportunidad. Pero esa condición no anuncia sino parcialmente el acto que va a hacer. Basta con que éste resulte inexplicable por el antecedente para que digamos que fue un acto libre. Debíamos llamarlo más bien acto indeterminado. Toda creación del espíritu en el orden material o ideal, lo es precisamente, porque hace aparecer algo nuevo, inexistente y que por tanto no se encontraba contenido en una causa anterior. Así, pues, el solo acto verdaderamente libre es el creador. Vemos entonces que la vieja manera de entender la libertad debe reducirse a proporciones más pequeñas, pero más justas. No todos los hombres son libres, sino sólo algunos de ellos y en momentos raros de su vida. Son los que enriquecen de algún modo el universo. Son los genios en los momentos en que ejercitan el don superior de su espíritu.

Desarrollo de una lección dada en el curso de lógica, el año de 1922.

ANTONIO CASO

Quienes no hayan tenido la posibilidad de asistir a las lecciones del maestro, y sólo lo conozcan por sus libros, encontrarán en el último algunas novedades. En primer lugar el análisis de la noción de causa. Es un estudio de orden técnico, muy sólido y fundamental para resolver el problema de la significación de las leyes, naturales. La ciencia les atribuyó un determinismo riguroso y como ella invadía todo, pronto encadenó la voluntad humana dentro de la fatalidad. De este modo destruía nuestra autonomía moral y los que intentaban sostenerla, tenían que quedar fuera de la ciencia. El señor Caso adoptando los métodos de la crítica filosófica contemporánea muestra cómo sin salir de la experiencia puede entenderse la causalidad sin el determinismo y admitir la libertad dentro de la ciencia. Para él la libertad se manifiesta en esos fenómenos que sin dejar de tener un antecedente causal, traen consigo elementos nuevos, inexistentes en la causa y que por lo mismo no se explican por ella. Para los deterministas el futuro está ya contenido en el presente. Todo está previsto inclusive las acciones humanas. El señor Caso examina los mismos fenómenos que la ciencia estudia comprobando que la causa solo antecede al efecto y que éste es de naturaleza diferente de aquélla. Entonces la causalidad es indeterminada y los sucesos tienen algo de imprevisto. La creación es, pues, un hecho y puede realizarse por nosotros. Hay actos nuestros que no son automáticos. *Nosotros los creamos* y al ser creaciones vienen a añadir algo nuevo a la

realidad ya existente. En nuestra opinión el señor Caso tiene el mérito de haber derivado una nueva concepción de la libertad moral del hombre. La vieja metafísica sólo disputaba para éste el derecho de obrar o de abstenerse en cualquier clase de acciones. Y ni hay esta libertad de decisión puesto que todo acto debe tener un antecedente, ni cualquier clase de acciones puede ser libre, sino sólo las creadoras. Admitir un precedente al acto libre no es destruirlo y sí en cambio impedirle que sea arbitrario. El acto libre tiene también su condición, su oportunidad. Pero eso sí para que realmente sea libre es preciso que dicha condición no anuncie sino parcialmente el acto que vendrá. Éste tiene que diversificarse de su causa y superarla. De otro modo sería simplemente una transformación de ella. Si queremos ser libres, tenemos que ser creadores.

Nos encontramos después en el libro algo muy importante para apreciar la personalidad del señor Caso; su profesión de fe filosófica. El prestigio del señor Caso es ya continental, su reputación es sólida y bien ganada. Pero su espíritu ha quedado siempre más allá de sus públicos que lo admiran sin comprenderlo. Con frecuencia se oye decir que el señor Caso es simplemente un brillante expositor y comentarista de los grandes maestros de la filosofía. Se le considera como especie de delicioso *Cicerone* que va con nosotros de paseo a través de los monumentos del pensamiento metafísico sin detenerse en niguno de ellos. Sus cualidades de pensador y de filósofo se escapan a la comprensión vulgar. Y en efecto, él posee la característica que acredita a un hombre como filósofo más que como mero profesor de filosofía. Él ha optado por una idea o conjunto de ideas centrales que organizan en torno de ellas todo su saber. Quienes no hayan sospechado un sistema de ideas en el señor Caso pueden comprobarlo en la parte de su último libro que rápidamente comentaremos.

Desde luego y de una manera general, por su concepción moral, así como por su concepto de la lógica, la estética y la cosmología, el señor Caso se manifiesta como un hombre de su tiempo. Las corrientes del pensamiento contemporáneo marcan la orientación particular a su pensamiento. Naturalmente esta circunstancia no le resta originalidad. Para ser original no es necesario pensar lo que nadie piensa. Basta con que comprendamos e incorporemos tan íntimamente el pensamiento ajeno que al pensarlo lo creamos de nuevo y lo hacemos nuestro. Esto sucede en el señor Caso. Es un intérprete original de la filosofía de ahora.

El mundo es voluntad, la inteligencia tiene una función vital, nada en el universo está en reposo, todo es movimiento, evolución. Estas recientes conclusiones de la investigación filosófica converjen a formar un concepto dinámico de la vida. Y el empeño en dignificar el trabajo, en hacer de la acción el destino supremo del hombre es una de las notas con que se destaca la personalidad de nuestra época. Por eso dice el señor Caso: "En el mundo estamos para obrar". Pero ¿qué género de obra debemos realizar? Antes nos ha enseñado que contamos con la condición para que

ese acto sea *nuestro* y no la resultante de un *fatum* ciego y tiránico. Tenemos iniciativa moral, creeemos nuestros actos; ahora completa su proposición diciéndonos que debemos ser "buenos y lúcidos espíritus, aptos centros vivientes de desinterés artístico y abnegación moral (caridad), esto es la ley y los profetas resumidos en el amor al prójimo como a uno mismo". Sabemos ya que el señor Caso con buen número de pensadores actuales cree que la única forma de moralidad digna de ese nombre es cristianismo. Que es además el remedio específico, *ad hoc,* para el mal moral de nuestro siglo: el egoísmo. A primera vista podría creerse ocioso predicar el cristianismo, cuando como sucede en México, la religión católica cuenta aun con innumerables adeptos. Pero dentro de la religión el cristianismo está muerto. Una vez inactivo ni siquiera ha podido impedir que la religión se degrade, convirtiéndose en una de las formas del egoísmo. Se mantiene en los espíritus por el temor. Los creyentes quieren sentir protegida su seguridad personal por una providencia benévola y todopoderosa. En tales condiciones el cristianismo resulta una novedad. Mas para que renazca con su eficacia es preciso enseñarlo no como religión, sino como moral pura, porque aun cuando se conserven las viejas formas de las religiones dogmáticas, no en el grado que nos impida decir que vivimos en una época esencialmente irreligiosa. Por ello el fundamento religioso de la moral cristiana tiene que sustituirse por una base más de acuerdo con las exigencias del espíritu moderno. Y quizá por esto el señor Caso al adoptar el cristianismo ha procurado asegurarlo en un apoyo filosófico, elaborando una teoría de la existencia "como desinterés y caridad". Mas hay que tener cuidado de no creer que el acto desinteresado sea un artificio de la razón. El desinterés cristiano, dice el señor Caso, es espontáneo y nace del amor, a diferencia del que practicaban y enseñaban los moralistas griegos, que era un desinterés producido por la reflexión e inspirado en el concepto de justicia. "Sócrates, dice, murió por no ser inconsecuente consigo mismo. Jesús murió por espontánea inspiración." El señor Caso insiste oportunamente en poner de relieve que el cristianismo sólo tiene su alto valor considerado como obra humana.

> Yo quisiera que Cristo no hubiera existido nunca o que si hubiera existido no se hubiera sacrificado; o que se manifestara en su siglo como ángel genio o aparición sobrenatural. Pero fue *hombre* y entonces si somos hombres, habremos que ser como él. No hay remedio, al prenderse de la cruz nos comprometió a todos. Si no nos sacrificamos, no nos salvamos. Esta es la verdad.

En efecto, si Cristo hubiera sido Dios, ni su sacrificio tendría mérito, ni habría derecho a exigirle a un hombre que hiciera lo que un dios. El destino humano es entonces imitar a Cristo.

La acción debe absorber todas las preocupaciones humanas. La ciencia y la filosofía tienen que abandonar su ideal de conocimiento puro, que es

una aspiración vana e inasequible. Para que la verdad no sea estéril debe dejar de ser la meta del conocimiento y entonces se convertirá en una fuerza viva que impulsa y dirige la vida concreta del hombre. Así la filosofía recobra aquel carácter práctico que le confirieron los filósofos de la decadencia griega, los epicúreos y los estoicos. Si vivir sin filosofar es malo, lo es también el filosofar sin vivir. El pragmatismo nos enseña que debemos mezclar la vida con la filosofía, el mundo de las ideas con el mundo real, el cielo con la tierra. Y de este modo viviremos filosóficamente, el conocimiento será un auxiliar doméstico de nuestra vida cotidiana.

El señor Caso participa también de esa inspiración religiosa tan generalmente sentida por los pensadores modernos, y limitada a reconocer con Plotino que si en el universo existe una esencia divina, ella es supra inteligible. La religiosidad del señor Caso se resume pues, como toda la religiosidad contemporánea en la fórmula de un escritor que la llama "vago misticismo sin Dios".

Pasando ya a otra parte del libro, se nos ofrece una conferencia dictada en Buenos Aires, sobre el problema filosófico de la educación. La educación es considerada como un arte superior, como el arte filosófico por excelencia. En efecto, la misión del educador es la de formar hombres. Mas para cumplir este propósito tiene que saber cuál es lo esencialmente humano. Sólo el filósofo, sólo el que, practicando la máxima apolínea de conocerse a sí mismo, ha descubierto en la complejidad del espíritu su esencia general y permanente, es capaz de educar. El pedagogo no puede ser sino el filósofo.

Aparece también una conferencia sobre la filosofía contemporánea de la cual dice Boutroux en carta dirigida al autor:

> Conmuéveme la honra que me hacéis al dedicarme vuestro hermoso estudio tan lúcido, tan preciso, y que tan felizmente exalta nuestro pensamiento esencial: la reintegración en la filosofía propiamente dicha, en la esfera de lo racional bien entendido, del libre albedrío, de la realidad y el valor del individuo, del derecho y el poder de la conciencia humana, que una metafísica determinista, como la alemana, por una parte; o una filosofía que concibiese como absoluto y erigiese en principio supremo al determinismo científico por la otra, reducen, quiérase o no, al estado de vanas ilusiones subjetivas. Ni interior ni exteriormente está el hombre determinado. El *nous*, las leyes de la naturaleza, admiten, implican la contingencia, correctamente interpretada.

Terminaremos estas notas ocupándonos del último capítulo del libro del señor Caso. Se titula "Las nuevas y las viejas ideas" y es un hermoso estudio en el que el autor explica el doble ritmo en que se desenvuelve la existencia: la repetición y el cambio, la innovación y la costumbre.

Señala los dos tipos representativos de las dos actitudes extremas respecto a las nuevas y viejas ideas. El *snob* o "futurista" que es "un demente del porvenir". El conservador o "misoneísta" que es "un loco del pasado". Exhibe su equívoco, su falsa posición. Acaba mostrando la necesidad de combinar en ciertas proporciones la tradición y el presente para equilibrar debidamente la marcha de la vida.

Nada tan recomendable a la juventud mexicana como estas elocuentes páginas del señor Caso. Las circunstancias de nuestro advenimiento a la historia nos han obligado a vivir imitando una civilización que no hicimos. Pero hemos imitado sin discernimiento. En cultura como en política, del apresuramiento por ponernos al corriente con los pueblos cultos, nace el prurito de ir al día, de adoptar como criterio de imitación, la moda. De ahí el gran número de espíritus en apariencia cultos, pero cuya cultura en realidad sólo reviste el carácter de un postizo mal prendido. Las ideas y opiniones aprendidas son inconsistentes y tienen una vida precaria y efímera. El señor Caso ha acertado a explicarnos la falsedad e inconsistencia de estos espíritus formados a base de "snobismo". Son hombres que no comprenden la vida. No son sabios. Y el señor Caso debe haber comprendido que en un país que vive de la imitación, lo más importante es ser sabio. Porque es el único modo de librarnos del fetichismo de la moda, y también de salvarnos del "futurismo" que nos arrastraría, según el filósofo mexicano, a la catástrofe. Esto mismo pone de relieve el valor y la oportunidad de la propaganda filosófica del señor Caso. Toda su labor es una invitación a sustituir la frivolidad por la meditación seria y profunda. Es el primer esfuerzo considerable para formar la sabiduría en América. Nadie como él ha luchado por asegurar a la cultura una vida sólida y perdurable, dándole un fundamento filosófico.

México, 6 Nov. 1922.

Samuel Ramos, *Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos.* Edit. Cultura. Méx. 1922. Recolección de conferencias y escritos tocantes a todas las cuestiones filosóficas esenciales: lógicas, estéticas, morales y de educación.

LA LIBERTAD CREADORA DE ALEJANDRO KORN

¿Con qué criterio deben valorizarse las obras filosóficas hispanoamericanas? Sería injusto aplicarles el mismo criterio que usamos para las obras europeas. El alemán, el francés, el inglés, etcétera, cuentan con una herencia filosófica que no está sólo con las hojas de los libros, sino en la intimidad de su espíritu, como un recuerdo inmanente de todo lo que el pretérito ha pensado. La historia resucita a cada instante para formar esa atmósfera de cultura que alimenta y estimula el esfuerzo individual.

En Europa el filósofo sabe que un público lo espera para leer y discutir sus ideas; su trabajo tiene, pues, un apoyo del cual el hispanoamericano carece por completo. El filósofo es en América una individualidad anómala, casi monstruosa. Su pensamiento no encuentra arraigo ni en su pobre tradición vernácula, ni en la que tiene en común con España. De antemano sabe que su voz se perderá en el vacío, como si todo el continente americano fuese una pampa inmensa y solitaria.

Es cierto que el verdadero pensador escribe fundamentalmente por necesidad de expresión. No obstante, sería un error suponerlo indiferente al deseo de ser leído y comprendido. O ¿ustedes creen que el filósofo es un ser excluido del orden natural de las cosas? El filósofo no difiere de otros hombres en que no es humano, sino precisamente al contrario, en que es más humano que todos, "demasiado humano" para amar con exceso la vida y pedirle más que ninguno. La necesidad de expresión se basa ocultamente en la posibilidad de comunicación social. Suprímase esta última y la necesidad de expresión desaparecerá. La forma es por eso un grave problema que se plantea a todo el que en América escribe filosofía. Por el deseo de ser leído sufre la tentación de engastar sus ideas en algún molde extraño, tomando comúnmente del estilo literario a la moda; o bien atrae el interés a sus ideas inventándoles burdas aplicaciones prácticas en la vida política o social. En América las ideas se vuelven pudorosas; se avergüenzan de salir desnudas a la calle.

Ahora se comprenderá por qué un libro como *La libertad creadora* de Alejandro Korn, que no es filosofía literaria, ni filosofía aplicada, sino filosofía filosófica tiene para mí más valor que si fuera de nacionalidad europea. Ya es un mérito dar un libro de ideas en medio de la producción hispanoamericana enferma de anemia cerebral. Pero decirlas en el noble lenguaje de la filosofía, eso es un heroísmo. (Hago la advertencia de que el lenguaje filosófico no es necesariamente un lenguaje técnico, para no asustar a los futuros lectorese del filósofo argentino).

Alejandro Korn, profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires, inicia su carrera de escritor con la obra aludida, que es sin duda un buen comienzo. Sería ingenuo creer que en filosofía la originalidad consiste en inventar ideas. Todo concepto sobre la vida y el universo existe ya en el pasado filosófico. Sólo que esas ideas no están, como las obras de arte en los museos, sólo para ser contempladas. Todo el que quiera pensar tiene que rehacer en sí mismo el proceso de formación de aquellas ideas; es decir, debe incorporárselas, hacerlas suyas, crearlas de nueva cuenta. Mientras esto no sucede, las ideas gravitan inútilmente en su espacio abstracto, como soles fríos y apagados. El filósofo tiene la obligación de restituirles la vida dándoles el calor de su espíritu. Las ideas son como almas que transmigran. Andan en busca de cuerpos en que reencarnar todos los días. Tal es la historia de las ideas.

Se ve que así ha procedido Korn. Primero ha digerido, ha asimilado las ideas y cuando ya han sido carne de su carne, las ha organizado en

torno de un concepto central. El libro de Korn es una obra de calidad porque no todos los que escriben filosofía en América tienen la honradez de someterse a ese proceso lento y penoso de asimilación que exige años de silencio, en el estudio y la meditación. No a todos puede recomendarse la lectura de *La libertad creadora,* sino exclusivamente a los iniciados en la manía sublime de Platón.

México, diciembre 23 de 1924.

EL PECADO ORIGINAL DE LA UNIVERSIDAD MEXICANA

Toda crítica seria de la Universidad de México tiene que partir, evidentemente, de un conocimiento exacto de lo que ha sido en realidad esa institución, dentro de la vida general del país, en los últimos tiempos. Y asombra la ceguera, ya no de los extraños, sino aun de los mismos universitarios —profesionistas y educadores— en cuyas opiniones se revela que ni siquiera son capaces de observar lo que salta a la vista.

Con frecuencia se oye decir que el defecto capital de nuestra Universidad está en su aislamiento de la realidad ambiente, de cuyos problemas sociales y políticos ella no se interesa ni se ocupa. Yo que he participado íntimamente de la vida universitaria durante muchos años, sonrío al descubrir la confusión y el engaño en que han caído los que hacen semejante reproche. Se han construido en la cabeza una universidad imaginaria, fantástica que por un fenómeno de sustitución inconsciente, toman por la universidad real en que ellos viven y se mueven. Lo que suponen una cosa concreta y nueva es, sin darse cuenta, un tipo abstracto de universidad que felizmente la nuestra no realiza. Según esta teoría la universidad tiene por objeto separar de la vida a un grupo de individuos para restituírselos más tarde convertidos en una aristocracia intelectual. Mejor dicho, no se los restituye, porque esa nueva clase, a causa de ciertos prejuicios científicos o estéticos, cree que se ensucia bajando al fango de la vida de donde, sin embargo, partió.

Pero lo repito, una cosa es esta universidad teórica y otra la verdadera Universidad de México que ha existido en estos años de desgracia. Hay que denunciar, para asombro de muchos, que precisamente la desdicha de nuestra universidad estriba en el "excesivo" contacto que ha mantenido con la realidad política y social; su infortunio resulta de haber sido y ser todavía "muy" mexicana, participando, claro está, no de las cualidades, sino de los defectos nacionales. Es, sin embargo, una necedad lamentarse y hacer a la universidad responsable única de su propia situación. No era de esperarse que ocurriera de otro modo, ya que apenas Justo Sierra, su ilustre fundador, le esbozaba un magnífico programa, a los pocos años estallaba la revolución. ¡Quién puede exigir que algo se organice cuando todo afuera era desorganización, bancarrota y violencia!

Las diversas fases de los acontecimientos que de entonces acá se desarrollaron se han reflejado fielmente en la universidad. Primero el caos de la lucha civil, luego la miseria nacional, finalmente la precipitada reorganización del país. Pues la universidad ha sido también, sólo que simultáneamente, caótica, miserable y llena de improvisados. Estos últimos son acaso la plaga más funesta que amenaza destruir la mezquina siembra de la educación universitaria. Es perfectamente posible y en muchos casos ha sido de urgente necesidad que el ciudadano pacífico se improvise guerrero y que después éste se transforme en político. Pero las metamorfosis que se ven en el campo de la educación son inverosímiles. Que de la noche a la mañana un ignorante se convierta en sabio y se sienta capaz de enseñar indiferentemente ciencias naturales o cálculo infinitesimal, es algo inconcebible. Que un hombre que necesita aprender se ponga en cambio a enseñar, eso es absurdo.

Ya se comprende que la universidad en tales condiciones no haya podido crear casta intelectual de ninguna especie. ¿Dónde está esa clase universitaria? ¿Cuáles son los rasgos que la definen? ¿Quién es capaz de clasificar como universitario a cualquier sujeto si no es mediante su tarjeta de identificación o su título? No, no existe un carácter, una ideología de paternidad universitaria. Imaginar que ha creado una casta, es atribuirle una personalidad, una fuerza dogmática que no tiene. A sus aulas concurren jóvenes de muy diversa procedencia: de la alta burguesía, de la clase media de la clase obrera y campesina y aun de la indígena. Y todos al salir conservan los prejuicios religiosos o morales de la clase de donde proceden. Si de la universidad han salido y salen aún almas ruines y espíritus nobles, conservadores y revolucionarios, bárbaros y cultos, ella no crea esa gran variedad de tipos. En la universidad se aprenden unas cuantas cosas que ilustran o que son útiles para ganar dinero; pero que no alteran en lo más mínimo el alma de la juventud.

Por eso se puede poner en duda la existencia de la universidad. Para que tras el nombre haya efectivamente una entidad real ¿no es por ventura preciso que sea algo más que un grupo de escuelas profesionales? ¿Su misión debe reducirse a expedir títulos académicos? No puede ser educación universitaria una serie de estudios inconexos, sino solamente aquella en la cual los conocimientos por su gran herencia converjan a formar un noble concepto de la vida que barra con los estrechos prejuicios del educando y lo convierta en hombre nuevo. La Universidad debe imprimir su sello indeleble en todo el que pasa por ella. Ya nadie discute la inferioridad y el anacronismo de los estudios que la Iglesia imparte en sus seminarios. Mas, para vergüenza de los sistemas oficiales, da todavía el ejemplo de lo que es la fuerza educadora de un método inteligente, a tal punto que un seminarista hasta en su fisonomía queda marcado para toda la vida.

La Universidad "sí" debe hacer obra de selección; "sí" está obligada a crear una casta de hombres cultos (de la verdadera cultura está ex-

cluido el egoísmo e implica, al contrario, la mayor comprensión y la máxima sensibilidad de los males ajenos). Por ahora la Universidad es completamente pasiva. Ni reforma ni deforma la conciencia de sus alumnos. Salen como entran. No hay derecho entonces a censurar que la Universidad sea de ésta o aquella manera; lo que debe exigírsele es que adquiera alguna existencia. Mientras no busque su método, su dogma para modelar las almas que lleva en su seno, no será absolutamente nada. El pecado original de la Universidad de México está en haberla bautizado antes de que hubiera nacido.

La Antorcha, revista de letras, arte, ciencia, industria, tomo I, núm. 18, enero 31 de 1925.

EL GENIO DESCONOCIDO

Descubrí hoy un raro especimen de tragedia. No la he visto en ningún hombre real. Y sin embargo, para mí existe y debe existir para todos aquellos que comprenden la realidad de lo imposible. Hay algo más sorprendente todavía, es por esencia inconocible. Acaso esto determina su carácter trágico y lo hace irremediable, porque toda tragedia deja de serlo cuando se ofrece en espectáculo. Advierto que no es una confesión disfrazada. Como confesión sería absolutamente increíble. Tampoco es alarde de fantasía psicológica o de virtuosismo intelectual. La artificialidad no entra para nada en este caso. Aseguro que existe y que vive en alguna parte. Lo he sabido por una de sus contradictorias experiencias de lo irreal. La verdad de algo tan misterioso se me ha impuesto con la necesidad inflexible de la lógica del absurdo.

*

Imaginaos un hombre dotado de un ingenio extraordinario. Él lo sabe. Un día lo sintió en esa alta tensión de fuerzas en el alma, que se mueven aprisonadas y por momentos quieren romper el pecho y el cerebro. Desde entonces la vida no es un deber, sino una alta misión que cumplir. Tiene que encontrar una verdad que renueve el espíritu de los hombres. Para mejor realizar su destino, se retira al desierto como Cristo o a la montaña como Zarathustra, a prepararse en la soledad y en el silencio.

Llega el día en que debe bajar a la plaza pública a gritar su nueva palabra. Restituido al mundo, siente curiosidad por conocer lo que los hombres han pensado en su ausencia. Conversa con ellos y recibe gran sorpresa cuando le hablan de todo aquello que pensaba revelarles. Alguien se ha anticipado a descubrir y a propagar las verdades que él creía ser el único en poseer. Esas ideas corren ya de mano en mano

respaldadas por los nombres más ilustres de entonces. Siente inmenso orgullo de que grandes hombres le hayan arrebatado su gloria; la dicha de corroborar en esas asombrosas concordancias la realidad de su genio. Además se da cuenta que su largo aislamiento del comercio humano no le ha quitado el sentido de su tiempo.

Pero calla. Por de pronto su palabra es inútil. Ya fue pronunciada por otros. No quiere aparecer como un eco. Nadie se convencerá de que él ha intentado también lo que ya se conoce. Esto por lo demás sólo a él le importa.

Regresa a su soledad. Los hombres no están terminados. Mañana puede enseñarles el nuevo paso que deben dar. Muere una vez más para el mundo. Corta la comunicación con la ciudad. Se amuralla contra las cartas, los periódicos, las revistas. Largo tiempo vive como un pitagórico escuchando las voces del silencio. Resiste con fuerza las tentaciones para no empañar la limpidez de su genio. Se prepara con penitencias y ayunos (hoy científicamente consagrados por la higiene) como para una campaña religiosa. Medita y escribe.

Y se inicia otra vez, en un buen día, el descenso de la montaña. A lo lejos, todavía muy abajo, divisa las planicies humanas. ¡Oh, si los hombres buscaran la cura de montañas!

Se aproxima desconfiado. ¿Hay acaso novedades en el mundo? Quiere saber de las ideas, de los pensadores a la moda. Recurre a los medios habituales de información: libros y revistas, charlas en círculos universitarios, artísticos y mundanos.

*

Día a día su rostro empalidece y se afila. Empieza a notarse una torsión demente en su mirada. Huye de la sociedad. Casi no habla con nadie. Algo lo enloquece. Las ideas con que pensaba conmover al mundo están aquí, allí, en todas partes, como lugares comunes en el periódico, en la novela, en el salón.

Un dolor pulsátil martillea en su cabeza y él cree oír el tic-tac de un reloj burlesco que anuncia con doce campanadas "el gran medio día" cuando todo el mundo ya duerme la siesta. Mefistófeles lo atormenta sin descanso, repitiéndole la ironía del Fausto:

—Cuando uno cree tener una idea generalmente ya antes la ha tenido otro.

Amigo mío, le dice, compón la cuerda de tu reloj. No ves que a tu genio le falta velocidad. Se ha retrasado un compás del ritmo del universo.

Y en ese momento, al despuntar la aurora, oye que Zarathustra canta el canto de la media noche. Un hombre montado en un obús corre por el espacio a cuatrocientos metros por segundo. Suda el sonido tras él sin

poderlo alcanzar nunca. Lleva una velocidad inferior de trescientos treinta metros. El hombre jamás escuchará la detonación que lo lanzó al aire.

*

La tragedia del genio incomprendido no es nada. Su misión es profética, póstuma. Se consuela pensando en la justificación de los venideros. Camina más aprisa que el tiempo. El futuro será testigo de su genio; tendrá oídos para oírlo. Su gloria la tiene asegurada. Pero el genio lento, ese no tiene esperanzas de la gloria. No tiene ni tendrá testigos. Su palabra nunca alcanzará a sus oyentes; jamás la escuchará ningún hombre.

Si es preciso glorificar al genio desconocido, no puede ser éste el que construyó palacios y levantó templos, o el que compone canciones y crea un arte popular, sin perder su anónimo en la muchedumbre. Sólo hay que glorificar el genio absolutamente desconocido y aún inconocible, aquel cuya obra nunca será vista por los hombres.

La Antorcha, revista de letras, arte, ciencia, industria, tomo I, núm. 19, febrero 7 de 1925.

LA TERCERA DIMENSIÓN DEL CONOCIMIENTO

En el duelo ya casi secular, que sostienen la ciencia y la filosofía, ocurre a menudo que los representantes de uno y otro partido, a pesar de su astucia dialéctica, cuando menos piensan se pasan al campo contrario. Nada más divertido de observar cómo hombres de ciencia que miran la filosofía con desprecio, creen en la existencia de ficciones que ellos mismos han creado y hacen metafísica sin saberlo. Del otro lado, cuando los filósofos toleran que la filosofía sea juzgada con criterios extraños a ella, se hacen cómplices de los que quieren asesinarla. Como el concepto "verdad" ha llegado a entenderse casi exclusivamente en el sentido científico, acaso por ser el más sencillo y fácil, cuando se habla de la "verdad" de una filosofía, surge como prejuicio inevitable, el criterio de la experiencia para aplicarse a un objeto que rechaza esa medida, puesto que no es lo mismo el conocimiento científico que el filosófico. No es extraño entonces que la filosofía no resista a una crítica que la analiza con métodos inadecuados. Pero si es tratada de otro modo, si la filosofía se juzga filosóficamente, muy distintos serán los resultados. La filosofía debe abrogarse el derecho y el privilegio de fijar ella misma su objeto y su método, así como la norma para valorizar sus productos. Y no adoptará esta conducta por arbitrariedad o por capricho. Si la filosofía se empeña en proclamarla autónoma e independiente de la ciencia, es que brota de una actitud mental muy diversa de la que engendra a esta última.

En el momento de la investigación limitada, cuando el interés del individuo se concentra a estudiar un fragmento de realidad circunscrito de antemano, el sujeto se olvida de sí mismo atento solamente a obtener en su labor científica el mayor grado de objetividad posible. La preocupación más grande del sabio es eliminar de sus observaciones y sus cálculos el "coeficiente personal", de modo que sus resultados alcancen una validez general. Para aquél es un deber quedar ausente de su obra, y aun debe consentir que con el tiempo se pierda su nombre si no da al mundo una de esas vastas generalizaciones, como la ley de la evolución de la teoría de la relatividad. Fácilmente se cumple ese requisito de la ciencia, porque una visión parcial del mundo se suscita en el sabio más que una actividad parcial de su conciencia. Es cierto que la actividad intelectual nunca debe de acompañarse de sentimientos, aun en el caso de estar ocupada en detalles infinitesimales. Pero no se despiertan esos sentimientos por la naturaleza particular del trabajo, ni se mezclan con él; es el cortejo afectivo que sigue a cualquier acto humano: placer o desagrado por el esfuerzo, satisfacción por el éxito, amargura por el fracaso. En una palabra, fuera de la inteligencia que obra en el resto de la conciencia del sabio, no hay sino una reacción superficial, insignificante. El hombre vulgar reacciona también a la experiencia, pero en una forma inferior y elemental; su reacción es puramente biológica.

Dejemos por ahora al especialista siempre confinado en un rincón del mundo. Supongamos a un sabio con inquietudes filosóficas y capaz de trascender la particularidad de los hechos para encumbrarse a la visión total del mundo. El objeto de la ciencia y el objeto de la filosofía no se distinguen por su naturaleza, sino por su magnitud. En un afán de renovación filosófica debe incluirse el aniquilamiento del viejo prejuicio de una realidad estratificada en un plano superficial y otro profundo; un mundo visible y otro invisible; el fenómeno y el nóumeno. Sostiene Bergson en *Matiere et Memoire* que entre lo relativo y lo absoluto hay la misma relación que entre el todo y la parte. Sin embargo, ese cambio de magnitud del objeto es bastante para provocar una modificación completa en la actitud mental del sabio. Desde el punto de vista del sujeto la diferencia entre ciencia y filosofía es radical. El universo contemplado en panorama produce una impresión honda y difusa: la emoción cósmica. La impersonalidad ya no puede sostenerse, porque toda la conciencia reacciona conmovida y se inserta en la imagen del mundo. Es que apenas la vida aparece como totalidad, cobra un interés ético al que nadie es indiferente. El estudio de ciencias aisladas, cuando no se tiene una intención práctica, siempre se hace con frialdad. Comenzamos a apasionarnos cuando una teoría parcial afecta la concepción de la vida. Sentimos desde luego que sólo el conocimiento de conjunto puede aclarar el misterio del destino humano. Por eso siempre la lectura de un filósofo nos deprime o nos exalta. No agotamos una concepción filosófica como agotamos una cien-

tífica, después de haber penetrado, por decirlo así, en su sentido meramente teórico. En la obra filosófica hay algo más que el significado conceptual, único en la ciencia. Las palabras, las frases, nos hablan de ideas, pero al mismo tiempo suenan como notas de una música que marca el ritmo sentimental del filósofo. Cada pensador de genio tiene su acento lírico inconfundible: es el *ethos* de su filosofía; lo que infunde vida interior a las ideas; la energía que les da fuerza de persuasión y de contagio. Confieso que el *ethos* es lo que determina mis más fuertes simpatías y diferencias filosóficas. Es en fin lo que decide mi elección.

La filosofía, para valerme de las palabras de Simmel,[1] al que debo todas estas reflexiones, es la reacción íntegra de la conciencia frente a la totalidad del ser. Por primera vez un filósofo en lugar de repetir que toda filosofía deforma la imagen del mundo por la intrusión de un carácter psíquico que sólo es ajeno al temperamento del pensador, declara que ese carácter es hasta necesario e indispensable para que haya conocimiento filosófico. Es bien sabido que los ironistas de la filosofía, para concederle alguna utilidad, observan en tono compasivo que si no merecen crédito los grandes cuadros que pinta el universo, deben conservarse al menos, como siluetas amplificadas del espíritu del autor. Es innegable que los sistemas filosóficos son en su mayoría psicomórficos:

a) Sistemas que proyectan en el mundo categorías lógicas (ser, substancia, absoluto, noúmeno).

b) Sistemas que proyectan elementos psicológicos (nous, idea, amor y odio, mónadas, voluntad, atman).

Simmel ha tenido la audacia y la originalidad de sostener que el psicomorfismo no es una flaqueza, sino aun el postulado más sólido del conocimiento filosófico. Desde luego podría suponerse por las palabras de Simmel, que la actitud filosófica es la más impropia para lograr un conocimiento, puesto que al emerger en plenitud la conciencia, se enfrentan en su más radical dualismo al sujeto y el objeto del conocimiento. Se verá, sin embargo, cómo la filosofía realiza la proeza de poner en relación al hombre y al mundo, justamente en el momento en que ambos, como entidades opuestas, asumen su relieve más cabal.

A despecho de sus discrepancias concretas, todas las filosofías concuerdan en su ideal: la unificación en imagen, de todo el universo. Decimos que un hombre es filósofo cuando es capaz de pensar las infinitas modalidades de la existencia en un solo concepto. Poco importa que cada filósofo tenga que buscar su propio ángulo de visión. Lo que interesa es que desde ahí pueda ver, no solamente al universo unificado, sino sentirse

[1] Georg Simmel. *Hauptprobleme der Philosophie.* (Los problemas fundamentales de la Filosofía). Cap. I.

él mismo parte concurrente a esa unificación. No le satisface una imagen física, es decir, el mundo como mecanismo. Quiere una unidad, es cierto, pero no la unidad puramente abstracta, sino la orgánica y viviente. Entonces no le queda más recurso que consumar esa unidad fuera de las categorías de la lógica, por ejemplo, la casualidad, mediante un elemento psicológico concreto. Si el universo se dispersa de una variedad inagotable de hechos y de seres, un espíritu puede unificarlos en cuanto que reacciona de idéntica manera para todos y cada uno de ellos. El psicomorfismo no enclaustra, pues, al sujeto; al contrario, es el modo de percibir al mundo como totalidad haciendo converger su heterogeneidad de formas a un centro psíquico de reacción común.

Si consideramos en el conocimiento, según la inevitable distinción kantiana, una forma y un contenido, diremos que en la forma todas las filosofías son iguales y que sólo difieren en el contenido. Quiero establecer desde luego que el contenido de una filosofía no es determinado por lo que hay en el sujeto de más exclusivo, de más individual. Naturalmente toda filosofía de "gran estilo" tiene personalidad y le da expresión en lo que he llamado *ethos* o timbre lírico de la obra. De éste sí puede decirse que tiene una fecha y no vuelve a repetirse jamás. Por lo que respecta al contenido de la filosofía, aun cuando tiene procedencia psicológica, no se refiere al hombre-individuo, sino al hombre-tipo. De otro modo la filosofía no sería inteligible ni tendría valor más que para la persona que la hizo. Y de hecho cada filósofo arrastra a un círculo más o menos vasto de hombres, a todos los que pertenecen al tipo que él representa. El carácter típico es producto de un complejo de circunstancias que se resumen en lo que llamamos fisonomía de un momento histórico o de una cultura. Por ejemplo en la cultura helénica predomina el tipo intelectual. En consecuencia, aquella filosofía siempre se representó el cosmos como un ordenamiento realizado por leyes naturales que operan como la razón: el *nous*. La cultura moderna occidental crea a su vez un tipo opuesto: el hombre dinámico. En su representación del mundo introduce, por lo tanto, ya no una ley cognocente, sino energética: la voluntad.

El escollo de todo conocimiento metafísico está en que la parte (el sujeto), trata de abarcar al todo (el objeto). En este conflicto de objetividad y subjetividad, que compromete al conocimiento, el individuo halla de improviso, algo que permite trascender su propia limitación. Es ese elemento típico de su espíritu que le suministra un contenido ideal, ni objetivo ni subjetivo, pero que sirve de puente entre ambos términos y realiza su unión. Es, dice Simmel, un "tercer reino" que es necesario admitir como postulado de la filosofía.

> El descubrimiento de este tercer reino, prosigue el filósofo alemán, aun cuando todavía confusamente formulado y carente de fundamento gnoseológico, es la gran obra de Platón que en su teoría de las ideas, ha dado una de las soluciones típicas del problema sujeto-objeto.

> Se puede caracterizar este descubrimiento diciendo que Platón ha revelado por primera vez la efectividad del mundo espiritual; por primera vez ha mostrado que la espiritualidad, por sus contenidos, constituye un todo autónomo, y que aun cuando nuestro pensamiento individual no pueda reproducir sino fragmentariamente ese todo, extrae de él su significado de verdad y de objetividad. Con este mundo del espíritu, que legitima nuestras percepciones y nuestras concepciones, ha conquistado sobre todas las verdades singulares hasta entonces descubiertas, el principio de la ciencia en general.

De estas consideraciones se desprende que debemos colocar aparte el concepto de "verdad" filosófica, con un sentido exclusivo y propio. En la ciencia, un concepto verdadero es el que corresponde a cierta especie de hechos concretos o cuando menos puede conducir a ellos. Ahora, en filosofía un concepto verdadero es el que pone al individuo en relación con la totalidad de la existencia. Y en rigor, la totalidad no es un hecho, sino una relación. La existencia se manifiesta siempre en individualidades separadas. Pero el filósofo se esfuerza en hacer esa relación, concreta y en cierto modo, estableciéndola en función de su psiquis. El mundo como totalidad se presentará en tantas formas cuantos sean los tipos de hombre que pretenden abrazarla. Es en vano que se intente verificar una verdad filosófica como se verifica una verdad científica. Mientras que la ciencia procede por generalización de la experiencia, se decir, por el proceso lógico, la filosofía logra la universalidad de sus conceptos mediante un proceso psicológico. En realidad el filósofo no se pregunta cómo es el mundo, sino cómo debe ser para que su reacción sea universal y lo perciba como totalidad. Es impropio entonces, valorizar un conocimiento filosófico prescindiendo de uno de los términos de la relación como si se tratara de una representación nada más que objetiva. Lo que decide del valor de una filosofía, no es su verdad en el sentido empírico, sino su eficacia para adaptar su concepto del mundo a ciertas exigencias psíquicas del sujeto. No basta con que la filosofía ofrezca una representación de la vida; es preciso además que esa representación excite la aparición de la personalidad. Por otra parte, entre filosofías diversas el individuo elegirá aquella que encare en esencia cósmica al elemento de la personalidad que lo reputa más valioso y más noble. Por donde se ve que la filosofía implica una teoría de los valores.

México, febrero, 1925.

La Antorcha, revista de letras, arte, ciencia, industria, tomo I, núm. 20, febrero 14 de 1925.

EL EVANGELIO DE LA INTELIGENCIA

A juzgar por la vida que hace el hombre común, las ideas se están convirtiendo en artículos de lujo. El primer hombre que pasa por la calle, sintiéndose ofendido, creería desmentirme exhibiéndome determinado concepto que él tiene de la vida, al cual ajusta más o menos su conducta. Eso puede ser realmente una idea. Pero no la pensó mi hombre de la calle. Es obra de otro cerebro, casi con seguridad de un antepasado suyo. Acaso fue un genio, es decir un hombre cuyas ideas están destinadas a trivializarse. La especie es una admirable economizadora de energías mentales. Concentra su esfuerzo en crear unos cuantos individuos que ahorren a la comunidad la molestia de pensar. Nacen dos o tres grandes talentos para que pueda haber un millón de estúpidos. Pero estos últimos no viven con la cabeza vacía. Hay escuelas, hay libros, periódicos, etcétera, o sean depósitos de ideas *ready made,* de donde por un procedimiento mecánico de transvasación, todo hombre puede adquirir la cantidad necesaria para pavonearse de ser racional. Pero entonces el cerebro no es una fábrica sino un almacén de ideas.

Por otra parte no todas las ideas valen lo mismo. Abundan las falsificaciones. A las ideas falsificadas se les llama mentiras. Sólo que al común de las gentes les es más fácil distinguir dos gotas de agua, que la verdad y el error. La existencia es perfectamente compatible con el engaño. El error es saludable. Alcanzar la verdad no es sólo cuestión de talento, sino de fuerza moral. El conocimiento tiene sus peligros. El pensar es una enfermedad. La verdad es dura, quita el sueño y desarregla la digestión. Los cobardes con talento nunca logran la profunda sabiduría de la vida. Sin embargo, dice B. Shaw, que es todavía más cobarde el hombre que no tiene ninguna idea ni propia ni ajena, ni cierta ni falsa. Porque en cuanto a ese hombre se le pone una idea en la cabeza, y cree en ella, se hace un fanático capaz de matar o de morir como un héroe. O se es un creyente, o se es un cobarde.

Cuando en México alguien se pone a predicar la doctrina de la inteligencia, luego lo aplastan respondiéndole que lo que nuestro país necesita es trabajo y no teorías, hechos y no palabras. Casi puede reputarse como mexicana la creencia de que la teoría y la práctica son dos mundos diversos e incomunicados entre sí: o se vive en el uno o en el otro. Es una distinción consoladora para los perezosos que creen poder pensar sin trabajar y para los imbéciles que creen trabajar sin pensar. Los primeros creen que piensan cuando en verdad están soñando. No saben que el pensamiento de lo real cuesta trabajo. Y los otros, los hombres prácticos creen vivir en medio de realidades, de hechos, cuando viven enmedio de duperies de su ceguera. La realidad de la que está más seguro el hombre práctico, que es él mismo, es un estupendo bovarismo que lo hace creerse sano cuando está enfermo, honesto cuando es un ladrón, digno cuando

es un lacayo, sincero cuando es un cínico, hombre libre cuando es un esclavo. Finalmente llama verdades a todos estos embustes.

Yo no quiero que todos los hombres se conviertan en filósofos, en pensadores puros. Pero no habrá uno solo que no quiera llevar el título de hombre. Y sólo es vida humana la que se basa en ideas. Todo lo demás es vida zoológica, barbarie. Si el individuo no aspira a salir del círculo vicioso, de la vida animal, debe exigírsele como mínimum de decoro, que emplee su inteligencia en regular sus funciones vitales. Yo no digo que esto baste para ennoblecer la vida, pero al menos la redime un poco de su carácter zoológico. Así algo tendrá que lo diferencie de las bestias. Aun cuando todavía su vida está próxima a éstas, al introducirse la inteligencia le imprime un sello humano.

La Antorcha, revista de letras, arte, ciencia, industria, tomo I, núm. 29, abril 18 de 1925.

UNA CONFESIÓN ABSURDA

En la noche encontré a mi amigo propicio a las confidencias, y arrastrándome a una calle silenciosa, lejos del ruido de la gran avenida, me lanzó el siguiente discurso:

Yo paso entre los hombres por un ser cuerdo. Se alaba mi ponderación y mi medida. Todos elogian mi bien equilibrada inteligencia. Se admira mi clara percepción de lo real. Y lo peor de todo es que eso es cierto. No puedo negar que mi conducta tiene todas las apariencias de una perfecta cordura. Una ola de vergüenza me asciende al rostro cuando siento en mí la virtud del *homo domesticus,* ensalzada por los tontos y envidiada por los necios que aún están por debajo de ella. Me desprecio a mí mismo por esa virtud que me identifica con los borregos. Amigo mío, no me llaméis cuerdo, os lo suplico. Imagináis hacerme un elogio y me hacéis una acusación. Y no me acuséis más, voy a confesar la verdad. Todas las apariencias me comprometen; acepto que soy un cuerdo. Pero mi cordura es artificial, fingida. Es sólo una máscara con que me protejo de la barbarie misoneísta. Yo soy loco por dentro. Llevo una locura íntima, secreta, que cultivo con el misterio de un conspirador. A escondidas la contemplo y acaricio, con el deleite de un criminal que se complace en acariciar un revólver y en contemplar su brillo metálico. Vosotros teméis la locura porque sabéis que es contagiosa; sabéis que los locos arrastran a los cuerdos; que la locura destruye y devasta todas esas venerables telarañas que llamáis pomposamente moral, justicia, costumbres. Prohibís la locura por la misma razón que prohibís la portación de armas. El loco es un amago, una amenaza.

No puedo, no debo manifestar aún mi locura; es débil y temo que

me aplasten por ella. Pero mi locura se manifestará cuando sea fuerte. No la comprimáis mucho, no aumentéis mi tensión, no sea que estalle en vuestras manos como una bomba de dinamita, su trueno como el del rayo, los dejará sordos; su fulgor os cegará como un relámpago.

Que los hombres no tiemblen ante la catástrofe de la locura. Yo diré la palabra que os salvará de ella. Tranquilizaos, amigo mío,... no habrá catástrofe. Oid el evangelio de la locura:

Los hombres han sido injustos con los locos: los locos son los que salvan al mundo. No han entendido todavía la lección de los santos, de los mártires, de los héroes, de los genios. Ellos nos ponen un ejemplo sublime de locura. Todos son profesores de demencia, como dirían los pseudolocos de hoy. ¿Acaso Cristo no es el mayor de los dementes? ¿No quiso trastornar todas las cosas y todos los valores? Se dice que Cristo es el supremo paradojista: "Los últimos serán los primeros"; "el que quiera ser mayor será el más pequeño"; "el que busca la vida, la perderá, y el que la pierde la hallará". Pero Cristo va más allá de la paradoja; entra en el absurdo y acaba en la locura. El amor cristiano ¿qué es si no una locura de amor?

Bienaventurados los locos porque ellos mandan a los cuerdos.

Bienaventurados los locos porque ellos salvan al mundo.

Bienaventurados los locos porque para ellos es la gloria.

Bienaventurados los locos porque ellos verán a Dios.

Que los locos sean, pues, rehabilitados. Los locos son la sal de la tierra. Imitemos a Erasmo de Rotterdam. Escribamos como él nuestro *Elogio de la locura*. Y no hay que prostituir esta palabra. A cualquier tonto le llaman loco sólo por el pecado de ser menos imbécil que los demás. Pocos son los hombres que merecen ese noble título. Yo soy un loco a medias. Tengo apenas la locura de un hombre de talento. Pero después de todo ¡quién se puede jactar de ser loco completo! Porque el loco sin mezcla de cordura, el loco puro, el loco absoluto, el loco perfecto no existe. ¡Oh, tú, Don Quijote de la Mancha, no puedes llamarte espejo de locos, como te llamaste y con justicia espejo de caballeros! Ahí está la perplejidad del Caballero del Verde Gabán que no supo si tenerte por un gran sabio o por un gran loco.

Yo, que tengo la desventura de ser un loco a medias, pido a Dios, todos los días, que confunda los restos de cordura que llevo en mi alma, que me arrebate en el fuego de la locura genial. Amigos míos, ya es necesario crear un ideal de locura. Encarnémoslo en el personaje de Cervantes. Disculpemos las imperfecciones de Alonso Quijano, Perdonémosle que al morir haya recobrado el juicio. Al fin, esto fue una falta de juicio. De nada sirve morir cuerdo cuando se ha vivido loco. Que Don Quijote sea nuestro maestro, nuestro guía y nuestro señor.

Muchos hombres piensan que el sacrificio supremo es el de la vida. Así lo creyeron todos los mártires y los héroes. Yo pienso en cambio que el sacrificio de la razón es el más grande de todos. Nadie hasta ahora se ha propuesto realizarlo. Sólo un hombre ha tenido este sublime heroísmo, sin que el mundo se diera cuenta de ello: Federico Nietzsche.

Mi amigo se despidió en seguida y yo me marché alabando mi fortuna. Esa noche descubrí algo más que un loco, un apóstol de locura.

La Antorcha, revista de letras, arte, ciencia, industria, tomo I, núm. 35, mayo 30 de 1925.

INCIPIT VITA NOVA

Cuando recibí este periódico de manos de su ilustre fundador José Vasconcelos, tuve desde luego, la idea de convertirlo en un centro de atracción para reunir muchas energías dispersas, de los jóvenes que se han consagrado a actividades intelectuales superiores. Con este objeto hice aparecer a *La Antorcha* como un periódico de la Nueva Generación. —Yo sé que para muchas personas esto es solamente una frase. Acaso yo mismo soy capaz de advertir que la nueva generación no se manifiesta aún como realidad plena. Sin embargo no siempre hay que esperar a que exista una cosa para darle nombre. El lenguaje a veces tiene virtud creadora. Una palabra, un nombre, es capaz de determinar el nacimiento de la cosa que pretende significar. Yo he querido que contraigamos con nuestro país la obligación de formar un grupo que inserte sus fuerzas, de cualquier clase que éstas sean, en el trabajo doloroso de su organización moral e ideológica, y más tarde acaso, cuando esté suficientemente preparada, intervenir en su organización práctica. Con este fin lancé la frase de "nueva generación". Esto, sin embargo, no quiere decir que crea en la magia. La nueva generación, no va a nacer por generación espontánea. Yo que pertenezco a ella he visto su gestación subterránea. Otros, así como yo, han vivido años de trabajo silencioso, obscuro, preparándose para salir a la luz pública. En realidad unos cuantos de nosotros hemos principiado ya hace varios años a trabajar, en lo que creemos nuestra misión, dentro de la Universidad.

Últimamente se ha hablado en público de jóvenes y de ideas nuevas. Se ha puesto en duda la existencia de la nueva generación intelectual. Y quizá tiene razón el público en no creer en algo que aún no es tangible. No tenemos derecho a exigir que se fíe en nuestra palabra de honor. Así como Descartes probaba el movimiento andando, así nuestra existencia tiene que ser probada, siendo.

En este número, se publica una conferencia de mi colega José Romano Muñoz. Esa conferencia versa sobre el pensamiento de la nueva generación en la Escuela Preparatoria. A propósito de este trabajo es necesario hacer justicia a un hombre estudioso, modesto, indiferente al ruido y a la vanidad, que con gran entusiasmo viene enseñando a la juventud universitaria. Después de la conferencia de Bassols, la de Romano es otro esfuerzo más por definir y aclamar nuestro pensamiento frente a unos

cuantos problemas de educación universitaria. Uno de sus méritos es el de contener unas cuantas ideas claras.

Verdaderamente, creo que nuestra obra debe principiar con un esfuerzo para pensar claro sobre todas las cuestiones. Hay que abandonar ya la retórica ampulosa y hueca, y emprender un trabajo más prosaico, pero más efectivo de estudio y reflexión metódica sobre nuestros problemas.

Hay que ser indiferentes también a esas discusiones que transportan las cuestiones de ideas a un terreno vergonzoso. La juventud no debe dar exhibiciones de barbarie, que ciertamente interesan al público, porque su instinto de crueldad morbosa se complace en ver desgarrarse a los contendientes. Ese público ya tiene bastante con las corridas de toros y las peleas de box. No hay que perder el tiempo en discutir con hombres a los cuales sería preciso hacer de nuevo, para que entendieran nuestro momento histórico. Tales fósiles que ni siquiera perciben el olor nauseabundo de sus ideas en putrefacción, tienen forzosamente que perder en la lucha: es la inercia que lucha criminalmente con lo que vive. Y la vida triunfa siempre de la muerte.

En realidad nosotros no somos la primera generación revolucionaria. Las recientes disputas periodísticas, revelan que en este malhadado país, hay una falta completa del sentido de los valores. Todos se han olvidado que el nuevo pensamiento en México ya tiene dos representantes eminentes: Caso y Vasconcelos. Nosotros debemos reconocernos sus sucesores, en esa continuidad de las generaciones de que habló el poeta Latino, que en su eterna carrera se pasan unas a otras la antorcha de la vida.

La Antorcha, tomo I, núm. 37, junio 13 de 1925. México, D. F.

JOSÉ TORRES: EL PRIMERO Y ÚLTIMO POSITIVISTA

Acaba de morir casi ignorado, a la edad de 35 años, un pensador poco común en México y cuyo nombre merece ser salvado del olvido. Trátase de José Torres, un filósofo con toda una personalidad, cuya existencia desde hace siete años transcurrió en un retiro solitario, a causa de la enfermedad dolorosa que lentamente consumió su vida. Nacido en Morelia por el 1890, siguió en la Universidad de Michoacán los estudios de médico hasta obtener finalmente el doctorado. Ya antes de graduarse fue designado para ocupar las cátedras de filosofía y psicología experimental en el Colegio de San Nicolás, que desempeñó brillantemente. Fue también más tarde profesor de anatomía de la Facultad de Medicina.

Desde su juventud entregado por completo a un trabajo excesivo de estudio e investigación, fue debilitándose poco a poco su naturaleza hasta contraer tuberculosis. En 1915 después de obtener un triunfo en un con-

greso médico celebrado en Puebla, estando ya en México, estalló el mal en una crisis aguda de la que se salvó por milagro. Este acontecimiento cambió el rumbo de su vida. Obligado a una vida por completo sedentaria, imposibilitado a ejercer su profesión, tuvo que resignarse al único trabajo compatible con su estado: pensar y escribir.

A partir de aquel momento José Torres entra en la etapa heroica de su vida. Con la esperanza de recobrar la salud entabla una lucha con su enfermedad. Lucha desesperante, para un hombre como él, que para curarse no tiene el recurso del ejercicio, del movimiento, sino al contrario la defensa pasiva, no moverse, no hablar, no leer, en una palabra el reposo absoluto. Condenado a yacer en un quietismo oriental por uno, por dos, por cinco años. Es algo terrible. Y José Torres sobrellevó ese tratamiento con paciencia heroica. Nunca una protesta, nunca una queja. Sólo había en él a veces una tristeza llena de dignidad.

Es seguramente admirable que esta vida condenada desde la juventud a una consunción lenta y dolorosa, y al fin extinguida prematuramente, no haya sido estéril. José Torres, afectado por un mal que prácticamente paraliza al individuo ha dejado una obra, que difícilmente podría realizar un hombre sano. Cuando se conozca el volumen de sus escritos (que publicaremos algunos amigos suyos bajo el patrocinio de la Universidad de Michoacán[2] sorprenderá la extensa cultura de Torres, principalmente en ciencia y filosofía, pero también en letras y arte, por el trabajo que significa.

Y ahora tengo que decir a mi pesar, que ese hombre por el que siento admiración, perteneció a una escuela filosófica hoy definitivamente caduca, y que yo personalmente detesto con todo mi corazón: el positivismo. Esta posición ideológica que mantuvo toda su vida, no fue obstáculo para que me entendiera con él, y lleváramos una amistad superior a discrepancias de opinión, y polémicas sobre hombres e ideas. Yo en realidad disculpaba su positivismo que él profesaba con verdadero *pathos* filosófico; y aún lo llegué a respetar, sobre todo en los últimos días de su vida, al adquirir una solemne entonación religiosa. Sé que al publicar sus obras favorezco la propaganda de ideas en las que no creo. Pero como soy el único amigo que conoció toda su historia mental, en cierto modo ha quedado en mis manos la suerte que ha de correr el nombre de José Torres en los anales del pensamiento mexicano. Creo que al positivismo mexicano le faltaba una obra, así como ésta, seria y perdurable para llenar el hueco que abrió en nuestra producción intelectual. Haciendo bien las cuentas a nuestros célebres positivistas, nos resultan en realidad hombres cuya mentalidad, fue tan mezquina y estéril que no pudo siquiera ennegrecer unas cuantas páginas de un libro. El alto rango y valor que se ha concedido a Barreda, hombre cuyas dotes no sobresalieron seguramente de lo ordinario, da idea de nuestra pobreza de verdaderos invenios. ¡Hasta saber leer es ya, en México, un mérito! Torres es el más grande de los positivistas mexicanos; en rigor, es el único positivista.

Por otra parte, me he impuesto la tarea de empresario de cultura, y es mi deseo contribuir a la difusión de cualquier idea de ese género. El positivismo mexicano fue enemigo de la cultura (piénsese que ni aún fomentó el desarrollo de la ciencia nacional). Pero el positivismo de Torres, un positivismo auténtico, adquirido por el conocimiento profundo de la obra entera de Spencer y de Comte, no impidió al pensador mexicano reconocer la historia de la filosofía, desde los orígenes hasta Bergson, ni tampoco consagró su estudio de humanidades.

Su enfermedad determinó sin duda la calidad de su positivismo. Recuerdo la honda impresión que le causaron los libros de Guyau. Una simpatía secreta le hizo adivinar en el gran filósofo francés a un enfermo como él. Más tarde al saber que fue también tuberculoso, se dedicó a estudiarlo detenidamente. Es con Guyau, con quien la vida y la obra de Torres, ha tenido, *tout proportion gardé,* mayor semejanza.

Este caso curioso de positivismo tardío se explica sin duda por la provincia. Torres vivió y se formó en ella. Cuando salió de allí había entrado ya en la madurez, cuando es imposible cambiar radicalmente de pensamiento. En el estilo tanto como en la ideología, se advierte la huella inconfundible de la provincia. Ciertos periodos retóricos de lirismo un poco cursi, en que a veces el filósofo canta a la ciencia.

A pesar de todo lo que se diga, yo creo en la diferencia radical entre la *provincia* y la *gran ciudad.* Es indudable que la mentalidad se modela conforme a las dimensiones del espacio físico. Una ciudad pequeña, naturalmente reduce proporciones minúsculas toda actividad del hombre. Como su vida se desarrolla en un área corta, no necesita ser apresurada. El esfuerzo es menos intenso, por la poca acumulación, y escasa competencia. Los hombres en número corto se unifican mejor, y crean un medio homogéneo y más cerrado de ideas, sentimientos y costumbres. Todo esto determina una existencia que se desliza lentamente tendiendo siempre a la inmutabilidad. Este ritmo físico se comunica involuntariamente al ritmo mental, que se hace lento y se sale naturalmente del compás de la cultura, que marcha como la siempre creciente aceleración de la ciudad moderna. La diferencia entre la mentalidad de providencia y la de la capital no es solamente de ritmo, sino también de perspectiva. Siendo el provinciano un hombre de cultura descentrada, él sin embargo, no se da cuenta de ello. Porque así como el pequeño horizonte visual que abarca limita el poder de su imaginación, así también su inteligencia limitada en su perspectiva, difícilmente puede concebir que haya formas de pensamiento diversas a las que posee. Todos en efecto habrán observado que un provinciano habla siempre de arte, de ideas como si fueran el centro de la corriente mundial de cultura, sin sospechar que su egocentrismo es en realidad excéntrico. En la cultura, la misión de la provincia —dice Spengler— es entregar sus mejores ingenios como tributo, a la gran urbe.

Así me explico en parte la insistencia con que Torres defiende al positivismo. De hecho vivió siempre en la provincia, puesto que de los diez años pasados en la capital, siete vivió recluido y casi sin hablar con nadie. Pero en él, de todos modos, el fenómeno es más difícil de explicar, porque conoció hasta las obras recientísimas del pensamiento europeo. Los dos últimos años de su vida los consagró exclusivamente a estudiar, con detenimiento, la filosofía de Henri Bergson, acaso con la esperanza de poder demolerla. Su última gravedad lo sorprendió cuando su obra ya casi estaba terminada, cuando ya había avanzado mucho en la redacción de la crítica a la *Evolution Creatice,* único capítulo de su libro contra el bersonismo.

Su enfermedad, repito, influyó grandemente a sus preferencias filosóficas. En sus últimos años había hecho suyo el pensamiento de una familia de filósofos que por un fenómeno de compensación, muy frecuente en los procesos del espíritu, se dedicaron a exaltar la obra que a ellos les negó el destino: Nietzsche y Guyau. Pero antes que esto ya había descubierto en Spinoza a un filósofo, que con su ley de la "persistencia en el ser", que Torres no podía seguir sino pensando y escribiendo; se daba un argumento consolador para su propia vida. Sabía sin embargo que no fijando su pensamiento en letra escrita podría pervivir la parte más noble de su ser. Escribir es una forma de materializar el espíritu. Y el espíritu ha dicho profundamente Ortega Gaset, necesita de la materia para conservarse. José Torres hombre perfectamente lúcido, se confía siempre de la esperanza, que sus entrañas de tísico le inspiran. Adivinando la brevedad de sus días, se afianzó a la tarea de escribir, como a un medio para vencer a la muerte.

Poco a poco su positivismo se convertía en actitud religiosa. Observando el caso de José Torres veía que en el fondo, desde el punto de vista moral, no hay diferencia entre el espiritualismo y materialismo. Partiendo de una fe materialista Torres llegó a adquirir un sentido muy alto y muy noble de la existencia. Exactamente el caso de la filosofía de los estoicos. Él mismo dio con su vida, en los últimos tiempos, un bello ejemplo de estoicismo. Era conmovedor el contraste que daba su cuerpo físico debilitándose día a día, y al mismo tiempo su espíritu como si no le afectara la disolución de la materia, conservar toda su vitalidad poderosa. En el lecho, ya casi agonizante, ante un amigo defendía a Goethe, que fue por mucho tiempo su poeta predilecto, leyendo uno de los pasajes en que Fausto canta su amor exaltado por la vida.

El mismo Torres, en un magnífico ensayo sobre la psicología de los tísicos a través de Leopardi, Chopin, Spinoza, Guyau, etcétera, nos dice que los atacados de ese mal sufren con la obsesión de la muerte. Se conoce que él era perseguido entonces por ese fantasma aterrorizante. Su inteligencia, su filosofía, se ponen entonces a crear la defensa, la protección contra ese terror. "Se puede juzgar en parte del valor moral de una doc-

trina por la fuerza que da para morir", dice Guyau en una cita que hace Torres. Lo mismo que pensaron los griegos: la filosofía concebida como una terapéutica que cura el terror de la muerte, interpretación que según Nietzsche se expresa en las últimas palabras de Sócrates, cuando encarga a sus discípulos que de su parte sacrifiquen un gallo a Esculapio. Librar al hombre del terror de la muerte, fue como se sabe, la función que también los epicúreos asignaron a la filosofía.

Con una admirable entereza, Torres se encara con la muerte

> El fenómeno de la muerte —dice comentando a Guyau— no vale la pena de una atenuación, de una mentira. El filósofo quiere ver y saber hasta el fin y no descender con los ojos cerrados, los últimos peldaños de la vida; quiere, hasta el último momento que en su vida no haya nada obscuro y nada imprevisto. Para el filósofo, amigo de lo desconocido, la muerte ofrece la atracción de una cosa nueva por conocer; es después del nacimiento, la novedad más misteriosa de la vida individual, la muerte tiene su secreto, su enigma; los moribundos cierran los ojos como deslumbrados por un relámpago. Nuestro último dolor debe ser nuestra última curiosidad. Frente al misterio la fe ciega es estúpida; la duda es la posición más alta y más digna que puede tomar el pensamiento humano: es la lucha hasta el fin sin capitulación; es la muerte de pie, en presencia del problema resuelto pero siempre visto cara a cara.

Y con un pesimismo heroico, no dejándose engañar por una ilusión sobre el más allá, exclama en tono patético: "En nombre de la esperanza que nos asegura la realización de nuestro ideal y nuestro esfuerzo en las generaciones que nos sigan; en nombre del amor que quiere ser eterno y sobrevivirse en los seres que amamos, en nombre de la humanidad que necesita ser plenamente comprendida, ¡no ser cobardes!"

Efectivamente José Torres vio aproximarse la muerte, acaso con honda tristeza, pero dominando todo vano instinto de protesta, toda actitud indecorosa, con entereza admirable. Después de grandes esfuerzos, en luchas interiores, logra llegar serenamente a la *eutanasia*. Triunfó del terror de la muerte pensando que el yo individual, en sus relaciones de simpatía, de amor, de comprensión con el círculo de amigos, trasciende de sí mismo, se ensancha, de manera que el aniquilamiento del individuo no destruye ese yo, que sigue viviendo en los que nos conocieron y amaron.

Para cumplir esta voluntad de eternidad, escribo ahora estas líneas, y cuidaré de que se publiquen sus obras, para que tanto en aquéllas como en éstas siga viviendo el filósofo amigo.

México, 16 de junio de 1925.

La Antorcha, tomo I, núm. 38, junio 20 de 1925.

EL OCASO DE ARIEL

El otro día paseando por un bosque me encontré con Ariel. Creo que os acordaréis de su historia. Su nombre, de origen hebraico indica su esencia sutil y aérea. Pertenece a una elevada jerarquía de espíritus alados. Ha colaborado con varios hombres en empresas ideales. Un poeta inglés del siglo XVII nos cuenta haberlo conocido en una isla desierta, no lejos de Nápoles, cautivo de un duque milanés llamado Próspero que practicaba las artes de la magia. Libertado gratuitamente cuando el mago regresara a sus dominios desapareció sin que por varios siglos se supiera nada de él. En las postrimerías del ochocientos reaparece inesperadamente a orillas del Plata. Allí vivió un hombre consagrado a la misión de pastor de almas. Era quizá una reencarnación del Próspero italiano y acordándose de su primera existencia procuró recobrar a su antiguo siervo.

Ariel fue obligado a reconocer la América entonando armoniosos cantos que su amo componía con el propósito de despertar, entre los hombres degradados en un grosero materialismo, el anhelo de una vida superior. Todos se detuvieron a escucharlo; pero el encanto que produjo duró un momento. Fue como la caricia pasajera de un ala. Por desgracia la música era demasiado dulce. El maestro equivocó el tono. Hubiera sido preciso un acento más enérgico para herir profundamente los tímpanos duros de aquellos mercaderes. Era un *allegro* clásico, cuando se hubiera requerido un *andante* maestoso. Por eso la obra no sirvió de nada. Los hombres siguen viviendo como antes.

*

—Veo que sigues siendo un peripatético, me dijo Ariel al acercarse.

—Naturalmente, le contesté. Alguien ha dicho que el primer pecado contra el Espíritu Santo es estar sentado. Si ahora no caminara no me hubiera encontrado contigo. Pero ¿cómo te atreves a venir a esta ciudad? ¿no sabes que todo el mundo te odia? Si te ven te matan. Te acusan de brujo e hipnotizador, porque dicen que cuando te apareces a algún hombre, se hace indiferente a la riqueza, sufre un debilitamiento progresivo del sentido de lo real y anda por la vida persiguiendo sueños vanos.

—Pero ¿estás seguro de lo que dices? —exclamó. Si todos hablan de mí es que creen en mi existencia.

—Así parece, pero sucede lo contrario. Hoy todavía como en los tiempos de Platón los hombres sólo creen que existe lo que se puede coger con la mano. Tú eres un fantasma ¿y no sabes que los fantasmas ya no tienen cabida en el mundo de los vivos? Antes podía uno encontrarlos cuando menos en las casonas viejas a las que conquistaban aterro-

rizando a sus moradores. Pero actualmente han tenido que refugiarse no sé dónde porque ya no asustan a los nuevos inquilinos. Sin embargo, contigo ocurre algo curioso: nadie te tiene por un ser real y no obstante te acusan y te combaten.

—Nada podrá contra mí —replicó Ariel con un gesto de desdén. ¿Pretenden atacarme a ciegas? ¿Ignoran que soy invulnerable a las armas materiales? Y si alguna vez logran tocarme y aterrarme es porque disponen de un poder inmaterial. En tal caso, venga mi muerte, enhorabuena. El mundo no quedará huérfano de espíritu.

—Pero explícame ahora ¿a qué has venido?

—¡Cómo! ¿Acaso no me llamaste tú?

—Es cierto: pensé en ti, pero como yo estoy iniciado en las artes de la magia no creí tener ningún espíritu sometido a mi voluntad.

—De todos modos, te he buscado porque veo que cada día, me olvidas más. Díme si piensas traicionarme.

—No, no digas eso. Temporalmente te he olvidado porque he vivido en íntimo contacto con los hombres. Y el contacto íntimo con los hombres me convierte en ser vegetativo. ¿Sabes lo que hago después para volver a ser hombre? Admírate: ¡ponerme en contacto con el mundo vegetal! A eso vengo al bosque y no te extrañes de que tome baños de inteligencia en un ambiente irracional. Pero esto no basta. Soy débil y sabes que aún los más fuertes han necesitado de un guía que les enmiende la ruta cuando se pierden en medio del camino de la vida. ¿Hubiera sido Sócrates incorruptible sin el auxilio de su demonio familiar? Me hace falta una virtud que me inmunice contra los peligros de la existencia. A veces invoco la sofrosine. ¿Te acuerdas de esta hermosa virtud griega? Era como un principio innato de salvación que algunos llevaban consigo y gracias al cual podían penetrar al vicio sin que el vicio penetrara en ellos; podían poseer todos los bienes mundanos sin que se dejaran poseer por ellos. Yo no tengo ninguna de estas cosas ¿quieres tú acompañarme por algún tiempo? Nada te impide concederme esta gracia. Eres libre y seguirás siéndolo eternamente.

Cuando dije estas últimas palabras, Ariel se estremeció ligeramente y se puso grave y misterioso.

—Veo que todos los que me conocen creen que gozaré de libertad eterna... Escucha... te voy a revelar un secreto... Conozco ya mi destino. Sé que en el futuro perderé para siempre mi libertad. Un hombre me esclavizará perpetuamente. Me forzará a descender a los hombres para redimirlos. Y así empezará el ocaso de Ariel.

—No te entiendo —le dije con aire estúpido.

—Pues vas a entenderme pronto. Hasta hoy en la lucha que he sostenido con mis diferentes amos yo he sido el más fuerte. A pesar de lo que cuentan las historias, he obtenido mi libertad por mi propio esfuerzo y no como don que me otorgaran aquéllos. Tú dudas porque como soy creación humana me crees necesariamente sometido a mi autor. Pero

acuérdate que Goethe descubrió que los hombre acaban por depender de los fantasmas que ellos mismos han creado. Y esto ha sucedido conmigo. Mis amos fueron tan débiles que al fin se convirtieron en siervos míos. Debes saber que hasta ahora aquellos que ustedes llaman filósofos han enseñado que el conocimiento sólo sirve para entender las cosas. Tuvieron de la filosofía una concepción policiaca. La suponían destinada exclusivamente a averiguar el secreto del mundo. La idea de utilización de la verdad hubiera indignado a estos apóstoles del conocimiento inmaculado. Y los que han consentido en utilizarla ¡de qué manera lo han hecho! Se han servido de la filosofía como de un caballero encantado para huir de la realidad, siempre imperfecta, y dolorosa, y refugiarse en un mundo irreal. Esa es la esencia del platonismo, amigo mío: la filosofía concebida como una fuga de la realidad.

Pero yo te anuncio la venida de un hombre que romperá con esta tradición absurda. Él tendrá una concepción imperialista de la filosofía. En sus manos el conocimiento será un medio de conquista y de dominio. No hablo de las fuerzas de la naturaleza ya captadas por la ciencia, sino de poderes ocultos de naturaleza psíquica no controlados aún. Realizará el tipo soñado por Francis Bacon, el del hombre que no contento con descubrir el misterio de la naturaleza, los somete a su voluntad para reinar sobre ella. Ese hombre será a la vez filósofo y mago. Adquirirá la onmicencia sólo para disponer de la omnipotencia. Y cuando haya realizado sus empresas milagrosas, como Heracles, por sus grandes trabajos, siendo hombre se convertirá en dios. Este genio me dominará para siempre. No satisfecho con poder contemplarme me encadenará a un cuerpo, me revestirá de materia para que pueda servirle en sus empresas terrestres.

—¡Huye de ese genio! —le grité yo. —Cuando encarnes en un cuerpo los hombres tendrán acción sobre ti y te sacrificarán. Perderás tu belleza y tu fuerza que residen en tu espiritualidad pura. La materia es un lastre...

—Pero si no me hago visible nadie creerá en mí. Estoy cansado de vivir inédito. Quiero ser más conocido de los hombres. Y sólo cuando pueda estar entre ellos realizaré mi alta misión.

—No, que los hombres ascienden a ti pero tú no desciendas a ellos porque tu descenso será una caída y una caída mortal... o cuando menos puedes romperte las alas y ya no volarás.

—No lo creas. Mi encarnación no puede ser un mal. Mi ocaso, el principio de mi servidumbre, marcará al mismo tiempo la hora de mi grandeza definitiva, y el advenimiento de mi reinado en el mundo. Mi dueño será por eso el más esforzado de los campeones de Ariel.

—¿Y puedes decirme si ya se aproxima esa hora?

Pero Ariel se fue sin contestarme.

La Antorcha, tomo I, núm. 40, julio 4 de 1925.

A GUISA DE PRÓLOGO

Antorcha nace ahora por segunda vez. Vuelve a la existencia depurada y transformada. Con poco tiempo de experiencia me convencí de que la mayoría de nuestros lectores piden y esperan que mejore *Antorcha* en el sentido de hacerse una revista más y más culta. Solamente que para hacer este mejoramiento, un cambio se hacía necesario. Artículos originales de calidad no pueden hacerse cada ocho días. El ingenio mexicano no es todavía lo bastante fecundo para alimentar a un semanario. Era preciso entonces alargar la periodicidad de *Antorcha* para acompasarla al ritmo lento de nuestra actividad intelectual.

En su nueva condición, no desconozco que el público exigirá más de la revista, y que ésta tiene la obligación de responder a tal exigencia. Aparte de que ya se ha mejorado el formato y la presentación tipográfica, puedo asegurar, desde luego, que *Antorcha* será verdaderamente una revista de cultura. Siempre ha sido mi pensamiento esforzarme porque entre nosotros no falte una pblicación de esta naturaleza. Hacer una revista de cultura no es de ninguna manera limitar los asuntos de que tiene que ocuparse; no es hacerla exclusivamente literaria. La cultura abarca todas las manifestaciones de la vida humana. Así nuestro campo es, si se quiere, hasta más amplio que el de una revista cualquiera. Ésta vive de hechos concretos, mientras que una revista de cultura incluye además el mundo del arte y de las ideas, que son también realidades efectivas puesto que actúan constantemente en la vida cotidiana. Un programa de cultura no obliga necesariamente a eliminar ciertos temas, pero sí a tratarlos con una perspectiva y entonación muy especiales. Un hecho cualquiera pertenece al diarismo periodístico en cuanto que afecta intereses prácticos del público. Si ese hecho entra en relación con intereses humanos más altos y más permanentes, es decir, con valores espirituales, ese hecho es un hecho de cultura.

Todos los que se han interesado por *Antorcha* la han buscado, no por lo que tenía de común con otras revistas, sino por lo que había en ella de diferente. Nuestros lectores entendieron muy bien que la nuestra podía no ser la mejor en el terreno en que otras revistas mexicanas están colocadas, pero que en su propio terreno era la única.

La ironía de la política

Creo que el porvenir de *Antorcha* está en colocarse frente a todas las cosas, en el punto de vista de la cultura. Sé que un buen número de personas va a preguntarse cuál será su actitud frente a la política que, según ellas, es artículo de primera necesidad para todo periódico, puesto

que lo es para cada uno de los habitantes del país. De antemano respondo a esta interrogación diciendo lo que por ahora pienso de la política.

Empezaré denunciando que la mayoría de mis compatriotas aman la política no porque les importe el bien general del país. La política apasiona al mexicano, porque ella puede satisfacerle un instinto de crueldad. Es político por la misma razón que es aficionado a los toros. Descendiente de una raza sanguinaria que hacía sacrificios humanos en el templo de Huitzilopochtli, idólatra por atavismo, goza sádicamente viendo que en la arena del circo, o en la arena de la política, un hombre endiosado a quien adora, se irgue triunfante enrte charcos de sangre. La pasión por la política es como la pasión por los toros, una pasión agonística. Es la voluptuosidad satánica de contemplar una lucha en la que cuando menos una vida se destruye.

Hay que hacer algo urgentemente para detener ese vértigo que nos conducirá al suicidio nacional. Cultivar por un lado la ironía de la política; ¿acaso el mal no proviene de que ésta se toma demasiado serio? Hablo de una ironía superior, que no hay que confundir con el chascarrillo, con la burla soez y envenenada que siempre se propone ofender, y que nace de la maldad. Entiendo por ironía una actitud desinteresada de crítica intelectual fría, despiadada si se quiere, pero cuyo resultado es librarnos de la idolatría y el fanatismo. Lo que la pasión agranda desmesuradamente la ironía lo reduce a sus justas proporciones, salvándonos de sacrificios inútiles.

¿Quién será el futuro descubridor de América?

Si con la ironía se logra extirpar la pasión política supurante, quedaría por crear la sana pasión política, el entusiasmo puro y desinteresado por el bien público. Pero ese sentimiento no podrá ser creado con palabras. Se necesita de un hombre fuertemente magnético para que por inducción imante todas las voluntades. Tendría que ser un político extraordinario, de esos que por ahora sólo se encuentran en las páginas de la *República* de Platón. A grandes males grandes remedios. Si no estamos resueltos a creer en lo imposible, tendremos que desesperar para siempre del triunfo de nuestros destinos. Cultivemos el mesianismo. Inventemos la esperanza, sacándola de nosotros mismos. Creamos en el advenimiento de un hombre con un desmesurado idealismo político; con una grandeza moral heroica; con una fe en sí mismo y en la humanidad que no se asuste ni de la misma utopía; un ser, al fin, que reúna cualidades tan extraordinarias que en todos provoque el respeto y la devoción de lo sobrenatural. Para alcanzar la redención necesitamos, pues, nada menos que el milagro del genio. Una nación hecha, no exige tanta

capacidad para marchar en la existencia. Pero naciones que están por hacer, casi necesitan demiurgos para que las plasmen en una configuración definida. Hace ya varios siglos que la América fue descubierta por Colón. Después de ese tiempo, hoy aún, no sabemos con precisión lo que somos. Vamos marchando en medio de la noche. Sólo el genio puede iluminarnos. Necesitamos otro Colón que descubra la América por segunda vez. Entonces, para nuestra raza, procurar la crianza del genio es un deber. Porque, sépanlo todos, estamos ante este dilema: o el genio o la nada.

Hombres de acción y escritores

Quiero señalar un error del que son víctimas los hombres de acción. Piensan éstos que pueden ser al mismo tiempo buenos escritores, y creen además que su literatura es literatura de acción. Ciertamente no es imposible que en una persona se reúnan un verdadero escritor y una real capacidad de acción. Nada más que este caso excepcional, sólo está al alcance de las naturalezas superiores. Justamente la grandeza humana es —decía Carlyle— cierto don de universalidad. Un hombre no puede ser grande, mientras no contiene en una sola alma la potencialidad de muchos hombres.

No estando en estas condiciones, para que un hombre sobresalga como escritor, viviendo a la vez en la acción, o bien ésta tiene que ser desinteresada para poner el mismo desinterés en lo que escribe, o bien hay que olvidar en el momento de escribir, los deseos y las pasiones personales que actúan en la práctica. De otro modo la literatura improvisada del político, del profesionista, o del comerciante será, o una profanación de ideas y doctrinas de las que se abusa para el logro de provechos materiales; o una letrina a donde se arroja la suciedad que secretan los espíritus bajos en la lucha vulgar por la existencia.

Lo que así escribe el hombre de acción no es literatura de acción sino de pasión. Pueden ellos engañar a los demás y engañarse a sí mismos con el aplauso que reciben de los necios. Pero su falta de desinterés no queda impune. El castigo que reciben es su misma obra impura y mediocre, condenada a muerte por el fallo de una minoría de nobles inteligencias que son, ya desde este mundo, los jueces supremos de las almas.

No me cansaré de repetir que la acción y el pensamiento no se dejan mezclar fácilmente. No se mezclan por la sencilla razón de que en el fondo no son cosas distintas, puesto que todo verdadero pensamiento es pensamiento activo, así como toda verdadera acción es acción inteligente. Pensar y obrar no son sino manifestaciones diferentes de una misma fuerza que se llama vida. El error consiste en buscar la acción del

escritor en su vida práctica, cuando está en su pensamiento, o en buscar el pensamiento de un hombre de acción en su inteligencia, cuando está en su obra.

Un concepto de cultura

No todas las palabras que andan por la calle de boca en boca, deben su circulación al hecho de significar algo bien preciso y entendido por todos. Hay algunas que se han deslizado al lenguaje corriente, a favor de una vaguedad en la que cada quien pone un significado a su antojo. Esto ocurre por ejemplo con la palabra "cultura". Resulta que como nadie tiene un concepto exacto de lo que quiere decir cualquiera le inventa una significación, generalmente equivocada y aún absurda. Es un buen ardid de algunas gentes para hacer creer a los demás que son buenos dialécticos. Ponen ya de antemano, en el enemigo fantástico los defectos que lo conducirán a la derrota.

Más o menos, lo que el sentido común sobreentiende por cultura es que una persona sea leída en ciencias, literatura, historia, etcétera. Hombre culto es el que tiene "conocimiento", es decir, el sabio; o el que "está enterado", es decir, el erudito. Y si hombres así fueran los tipos que representan la cultura, ésta merecería la condenación que contra ella pronuncian sus enemigos.

La cultura no sería entonces una propiedad inherente al espíritu sino un calificativo prestado por la posesión de bienes culturales. Podría definirse, entonces, como una relación de propiedad. Y así como el propietario y el objeto poseído existen aparte y como algo distinto, así una cosa sería el espíritu y otra la cultura que posee el espíritu. En el fondo el hombre culto pensaría, sentiría, desearía como el hombre inculto. Solamente no obra como éste, porque su cultura, como un cuerpo extraño, le impide todo movimiento espontáneo.

Ahora bien, eso no es la cultura; no es una propiedad que está en el espíritu y al mismo tiempo es extraña a él. No es una cualidad que se yuxtapone al individuo. La cultura es una cualidad substancial del espíritu; no hay entre éste y la cultura, la relación de continente a contenido; no se tiene, "en" el espíritu; el espíritu "es" culto.

Naturalmente, la cultura puede adquirirse, aun cuando no con la memoria superficial, esa que en la escuela aprende la conjugación de los verbos. No es culto el hombre que recuerda frases, párrafos o libros enteros, textualmente; no es la cultura una modificación cuantitativa de la memoria, sino una modificación cualitativa del espíritu. Entonces cada lectura debe ser como una experiencia vital que conmueva toda el alma; cada experiencia vital debe ser como una lectura. Pueden las ideas o los libros no dejar una huella precisa en el recuerdo; mas para que enriquezcan la cultura, deben dejar una más profunda huella en

todo el ser. Cada paso en la educación debe ser un cambio que modifique sentimientos, ideas, gustos. La acción del hombre culto es diferente de la del hombre vulgar y por esto puede ser calificado de extravagante; pero es sincero; lo que hace está de acuerdo con lo que siente y piensa. No es artificioso como la falsificación del hombre culto. Este es al fin un mestizo que ni obra como hombre vulgar porque tiene el prejuicio de la cultura, ni siente como el hombre culto.

Piensan los enemigos de la cultura que el hombre en estado de naturaleza es superior al hombre culto. El primero tiene una visión más real y espontánea de la naturaleza, mientras que el segundo la ha falseado con los artificios de la cultura. Esta teoría es exacta cuando se toma como punto de comparación al hombre de cultura artificial. Pero la verdadera cultura, en la acepción que le hemos dado, es sinónimo de perfección, y por eso se debe decir que un hombre es cultivado en cuanto que tiene un sentido de la realidad más penetrante que el salvaje; una conciencia más fina, más sensible y en consecuencia más capaz de comprender la vida; en cuanto que su cultura no le estorba para comunicarse con el mundo externo, sino al contrario es un progreso hacia el realismo.

Una grave interrogación se abre a propósito de la adquisición de la cultura: ¿Cuánto tiempo se necesita para cultivar una conciencia? ¿Basta la duración de una vida individual? La experiencia humana atestigua que la evolución del espíritu es lenta. La perfección no se logra ni a través de varias generaciones; cada una de éstas destruye en parte lo que la anterior ha hecho. Cada nuevo ser no empieza a vivir en donde el otro concluyó. El hombre que aspira a un alto grado de perfección, aun cuando no sea el sumo, tiene que rehacer en sí mismo la historia de la cultura, como el embrión reproduce en breve la historia de la especie. La herencia nunca transmite adquisiciones concretas. Nadie nace sabiendo hablar. Cada uno tiene que aprender desde el principio el idioma de sus padres. La vida comienza de nuevo en cada ser. Acaso la única ventaja de la herencia es poner al individuo en condiciones de contraer dentro de un lapso de tiempo cada vez más corto, la historia que debe repetir. La aptitud más grande de una conciencia consiste, pues, en heredar un ritmo más acelerado de desarrollo.

Después de la gran guerra, que vino a destruir definitivamente la ilusión del progreso, es evidente que la herencia no ayuda nada en el mejoramiento humano. La pequeñez del hombre depende entonces, según Bernard Shaw, de nuestra corta vida. La única solución es la longevidad. Toda esperanza se cifra en poder ir *back to Methusaleh.*

La Antorcha, revista mexicana de cultura moderna, tomo II, núm. 1, agosto de 1925.

TEATRO: PIRANDELLO*

Se ha acogido a Pirandello en el mundo civilizado como a un espíritu original que ha encontrado una nueva manera de arte dramático. Sus obras son ciertamente extrañas y causan sorpresa hasta en el público habitual de teatro que no las comprende.

Para la gente capaz de adueñarse de todo el sentido que las obras del dramaturgo italiano contienen, la novedad que éstas ofrecen es encarnar problemas que ya antes conocía, pero sólo ideológicamente en su cerebro. El espectador con experiencia intelectual para haber sentido la dramaticidad de tales conflictos aun como meras ideas, al presenciar ahora qué choques morales suscitan cuando toman cuerpo en seres humanos, casi no puede soportar la representación. Las ideas que a él sólo le habían causado torturas cerebrales, ahora, convertidas en resortes de acción, provocan tremendas tragedias humanas; ideas que por lo común viven en personas, son ahora personas que viven en esas ideas.

Pirandello es un genio maligno que se ha apoderado de la más cruel vivisección hecha del alma humana para desplegarla con lujo de realismo en la escena. Trátase de cierta psicología corrosiva que desarticula la personalidad y, exagerando la personalidad y, exagerando la influencia que en su formación ejerce la opinión ajena, pone en peligro la fe de cada uno en sí mismo.

Cuando se asiste a una representación de *Sei personaggi in cerca d'autore* todos los diferentes episodios están arreglados para producirnos este único efecto: la incertidumbre dolorosa de nuestra realidad. Estamos seguros de poseer la personalidad que queremos darnos, y allí se nos demuestra que para los demás no existimos con esa personalidad sino con la que se les antoja atribuirnos.

El padre —que es el personaje central de la obra— no obstante sus ansias de salud moral, cuando cree hacer una noble acción con su esposa, ella la interpreta como una conducta abominable y a él lo toma por un monstruo. Pero la tragedia de este sujeto, como él mismo la explica, surge de una situación en verdad grotesca en la que involuntariamente cae. Su hija, empujada a la prostitución por miseria, de casualidad lo sorprende en un aspecto en que ninguna hija debe conocer a su padre. La acción de éste no es monstruosa sino por accidente; él pretendía realizar un acto, seguramente vulgar y aun vergonzoso, pero

* *La Antorcha,* tomo II, núm. 3, octubre de 1925.

que aisladamente no da ni quita valor moral a nadie. Sin embargo, la hija con ese rasgo, que es para ella esencial, define y fija eternamente todo el carácter de su padre. A un desdichado personaje como éste, caído en semejante trampa, no le queda otra solución que ofrecerse en espectáculos por si algún testigo inteligente lo absuelve.

En realidad no necesita ir en busca de autor porque ya lo tiene: es el Destino invisible que ha jugado con la existencia de un pobre diablo. Ya en el teatro, frente al director de escena, su martirio continúa al darse cuenta de que sólo él puede ser actor de su propia tragedia. El director piensa que ésta sólo es la materia teatral y falta aún elaborarla artísticamente. Nuestro personaje no admite que esta transformación conserve la autenticidad de su historia y la ve como un nuevo despojo de su personalidad. El confunde el arte con la vida, mientras que para el director de escena una cosa es el hombre, otro el personaje y otra muy distinta el actor.

Así pues, la situación de aquel hombre-personaje no puede ser más pavorosa. Nadie comprenderá lo que es él *per se,* aun cuando haga esfuerzos por afirmar con gran destreza dialéctica su intrínseca personalidad. Quiere existir ante los demás por cuenta propia cuando descubre horrorizado que son los demás quienes manejan su existencia como quieren. Su honda tragedia nace de que proponiéndose vivir libre y espontáneamente se ve convertido en un títere de carne y hueso, es decir, títere que se da cuenta de que lo es y de que lo es a pesar suyo.

Los *Sei Personaggi* parecen un acto de prestidigitación. Ante la mirada suspendida del espectador ocurren inesperadas síntesis y desdoblamientos. Un solo hombre se multiplica en varios, cuando al mismo tiempo diferentes entidades se suman en una sola persona. Creemos tener delante a un hombre cuando de improviso se transmuta en personaje. Apenas empezamos a alegrarnos de su conversión a la irrealidad, cuando se nos demuestra que una ilusión es más real que un ser concreto. Pirandello se divierte con nosotros diciéndonos que donde vemos una cosa hay muchas y donde vemos muchas hay una sola. Coje al mundo, lo embrolla y lo confunde; oscilan los límites de nuestras nociones hasta que quedamos perplejos preguntándonos hasta dónde llega la vida y dónde empieza el arte; cuál es la verdad y cuál la mentira.

Es de suponer que todo hombre culto se ha encarado alguna vez con estos problemas; pero sabiendo que hay en ellos un peligro, se ha protegido de antemano con la armadura de la crítica. Y he aquí que cuando este mismo individuo asiste al teatro en busca de un espectáculo agradable, creyendo estar en un sitio donde su seguridad personal está resguardada, abandona la actitud defensiva. Llega entonces cierto dramaturgo y a traición le lanza a la cara conflictos de ideas impuestos con la sugestión brutal de los hechos. Por esto *Seis personajes en busca de autor* causan, representados, una impresión tan desagradable. Du-

rante la representación se apodera del espectador un malestar que cuando la obra ha terminado se convierte en obsesión.

Para librarme de las obsesiones que Pirandello me introdujo en la cabeza, pensé que estos tormentos infinitamente aumentados deben haber martirizado el alma del dramaturgo italiano. Se adivina que el autor pretendía hacer otra cosa, pero acosado entonces por dudas y vacilaciones sobre la naturaleza del teatro y de la vida, quedaron sus proyecto suspensos y sin realización. Pirandello se revela como un espíritu lo bastante lúcido para plantearse con claridad un problema, y no desconocer ninguna de sus cualidades, pero impotente para resolverlo. Y consciente, además, de su impotencia, ha tenido la habilidad en la obra que analizamos de salir de su embarazo, convirtiendo su perplejidad de autor en el tema mismo de su drama. Recurso maravilloso es éste de dar con el esbozo de un asunto, la impresión de una obra conclusa y bien lograda. Pero esta sola revelación es, a mi juicio, un dato suficiente para dudar de que Pirandello sea, como pretenden muchos críticos, el autor de un arte nuevo.

No importa que Pirandello sea un escritor de estos últimos años; su afán de complicar mediante el auto análisis el problema de la existencia humana, sin darle unas solución, es un gusto morboso siglo XIX.

Al declinar la centuria pasada los hombres se deleitan en contemplar reflejada en el arte su alma enfermiza, para precipitarse más y más en un desesperante escepticismo. Acaso todavía en este tiempo no se han remediado esos males, pero ya no queremos extasiarnos viéndolos en el espejo; renegamos de nuestra enfermedad, queremos curarla. Precisamente nos repugna la obra de Pirandello porque despide el olor de la decadencia; el olor fin de siglo XIX; y mientras más exquisita es una substancia, más nauseabunda es la pestilencia que emana cuando empieza a pudrirse.

MEDITACIONES MEXICANAS*

I

EL ALMA INDÍGENA

El historiador Spinden ha observado una sugestiva analogía entre las grandes líneas de la evolución de las culturas superiores americanas y las antiguas de Europa.[1] Desde tal punto de vista comparado, los mayas aparecen como los griegos de América. Esta analogía se justifica por varias razones y es la primera de ellas que el pueblo maya creó un arte monumental comparable, en su sentido de la proporción, con la arquitectura helénica. Ningún pueblo de la antigua América dio muestras, en el estilo de su cultura, de un parecido refinamiento del espíritu. Si además del arte de la construcción tomamos en cuenta la capacidad sobresaliente de los mayas para la astronomía y el cálculo, podemos decir que, en cuanto al desarrollo intelectual, admiten también el parangón con los griegos.

El pueblo maya se componía de varios grupos étnicos que, no obstante diferencias de dialecto y de costumbres, se sentían unificados por una religión común y concepciones de la vida muy semejantes entre sí. Pero cada grupo habitaba una ciudad distinta, con su completa autonomía política, que hace recordar la organización peculiar del mundo griego en ciudades-estados, manteniendo cada una, celosamente, su independencia. Existen otros puntos de semejanza, verdaderamente curiosos, como sucede con las confederaciones políticas, que de vez en cuando se realizaban entre ciudades, tanto entre los griegos como entre los mayas, unas veces con propósitos defensivos que, en el caso de Grecia se originaban en las agresiones del poderoso imperio de los persas; o bien, por otras conveniencias políticas, como la famosa liga de Mayapan en la que se revela, sin duda, aparte de otras consideraciones, una conciencia muy desarrollada de la nacionalidad.

Puede considerarse a los mayas como un pueblo relativamente pacífico. En la escultura de las ciudades del sur, que florecieron en el antiguo imperio, observa Morley una ausencia completa de motivos guerreros.[2]

* *Letras de México.* Gaceta Literaria y Artística, número 1, 15 de enero, 1937, México, D. F.

[1] *Ancient Civilizations of Mexico and Central America.*

[2] *An Introduction to the Study of the Moya Hieroglyphs.*

En la época de la liga de Mayapan las gentes vivían en tal quietud que según un testimonio de Landa "no había pleito ninguno, ni usaban armas y arcos aún para la caza".[3] Sólo ante la amenaza de los mexicanos los mayas cambiaron de actitud. El mismo Landa afirma que éstos "aprendieron de los mexicanos el arte de las armas".

Por otra parte los aztecas estamparon en su historia ciertos rasgos decisivos que reproducen, en menor escala, el cuadro de la vida política romana. Pertenecieron los aztecas a una tribu errante que, a la saga de otras tribus del norte, después de una penosa y larga peregrinación, fue la última en establecerse en el valle de México. Su desarrollo y culminación política es de una rapidez sorprendente. Sólo bastaron cien años para que la tribu de los aztecas tan misérrima que era vista con lástima de las demás, se convirtiera en un pueblo fuerte y dominador que asciende a la grandeza imperial. Esta hazaña es suficiente para revelar la potencialidad que se ocultaba en la insignificante tribu de los aztecas. Dotados de un gran sentido político y de un temperamento guerrero, fundaron uno de los imperios más vastos en la época precortesiana. Su insaciable voluntad de poderío los impulsa en un movimiento incesante de expansión militar que había traspuesto ya las fronteras de la península yucateca. Allí en Yucatán se pusieron en contacto las dos grandes culturas indígenas, y el arte de Chichén-Itzá es una fase especial del estilo maya transformado en algo nuevo bajo la influencia avasalladora del espíritu mexicano. El arte de Chichén-Itzá representa la época del helenismo en la historia maya, es decir, el momento en que se acrisolan en una síntesis nueva los elementos pertenecientes a culturas diversas.

Ya la cultura azteca no era en sí una creación primaria, sino derivada de culturas anteriores, sobre cuyos sedimentos había venido a superponerse. Los productos más característicos de la cultura azteca son el resultado de la asimilación que una mente ruda, hace de los elementos de una cultura anterior muy refinada. Se trata de la cultura tolteca que, en la dimensión del tiempo, constituye un estrato medio, colocado entre los restos de una cultura arcaica, y la moderna de los aztecas. Las relaciones que se entablan entre la cultura tolteca y azteca son exactamente las mismas que existieron entre los etruscos y los romanos. Se puede imaginar lo que fue del buen gusto de los etruscos en las manos toscas de aquella raza en que los hombres pensaban sobre todo en cuestiones prácticas, como políticos y conquistadores.

Estas analogías históricas cobrarían tal vez una mayor justificación si se tomara en cuenta, además, la magnitud geográfica ocupada por los pueblos que han entrado en la comparación. El área cubierta por los aztecas y los mayas abarca veinte grados de longitud y diez de latitud, mientras que el ocupado por la civilización antigua europea incluyendo

[3] Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán.*

Creta y Asia menor, comprende apenas ocho grados de longitud y seis de latitud. (T. A. Joyce).

La guerra civil que concluyó con la destrucción de Mayapan, anuncia el fin de la cultura maya, que en una espléndida soledad, sólo interrumpida al final de su historia, pudo recorrer la órbita completa de su evolución. La decadencia de la cultura maya se había precipitado ruidosamente, unos ciento veinte años antes de la venida de los españoles. No así la cultura azteca que se encontraba en pleno desarrollo al comenzar el siglo XVI, y quién sabe hasta donde hubiera llegado, de no haber sido bruscamente interrumpida por la conquista. La descripción que hace Spengler del fin de la cultura azteca no puede ser más exacta, y por ello la transcribimos en seguida: "No falleció por decaimiento, no fue estorbada ni reprimida en su desarrollo. Murió asesinada en la plenitud de su evolución, destruida como una flor que un transeunte decapita con su vara." La gigantesca ciudad de Tenochtitlán, no fue destruida en virtud de un destino histórico, sino accidentalmente por un puñado de bandidos. "Lo más terrible de este espectáculo —dice Spengler— es que ni siquiera fue tal destrucción una necesidad para la cultura de occidente. Realizáronla privadamente unos cuantos aventureros, sin que nadie en Alemania, Inglaterra y Francia sospechase lo que en América sucedía". "Y en el caso de esta cultura mexicana fue el azar tan cruelmente trivial, tan ridículo, que no sería admisible ni en la más mezquina farsa. Un par de cañones malos, un centenar de arcabuces, bastaron para dar remate a la tragedia."

Aparte de que las analogías aquí señaladas ayudan a comprender, al menos aproximadamente, el papel histórico que los aztecas y mayas desempeñaron en la vida antigua de América, sugieren, al mismo tiempo, la existencia de una importante diversidad psicológica, suficiente para dar a cada una de las razas aludidas, una personalidad inconfundible. ¿Será posible, interpretando las ruinas que nos quedan, reconstruir, en el pensamiento, el alma de esas civilizaciones desaparecidas? Pero este es un tema que será objeto de posteriores meditaciones.

II

EL INDÍGENA Y LA CIVILIZACIÓN*

El habitante de la capital de México olvida con frecuencia que dentro del país coexisten dos mundos diversos que apenas se tocan entre sí. Uno es primitivo y pertenece al mayor el otro civilizado y es del dominio del hombre blanco. Pero este último puede encontrar ese dualismo con sólo examinar su propia conciencia en donde se agitan sin

* *Letras de México*. Gaceta Literaria y Artística, número 3, 15 de febrero de 1937. México, D. F.

armonizarse un impulso primitivo y uno civilizado, a veces en conflicto dramático. Keyserling observó ese dualismo psicológico en la América del Sur, como un refinamiento, que el hombre posee, a pesar de su fondo primitivo. Es sin duda un fenómeno extraño, que debe considerarse como rasgo universal del carácter hispanoamericano.

Por supuesto el alma del indio puro no participa de este dualismo, pero con su presencia lo crea en la civilización del país. El indio está allí todavía ante nosotros más enigmático que nunca. Se le ha atribuido, *a priori,* un espíritu semejante al del blanco, sólo que de un desarrollo retrasado. Sería pues una raza en minoría de edad a la que hay que tratar como a los niños. Sin embargo, una más atenta observación psicológica, desmiente este punto de vista. Si el espíritu indígena no difiere en esencia al del hombre blanco ¿por qué esa indiferencia desconcertante, ese desprecio y aun la resistencia que opone a la civilización que a ojos vistas es superior a la suya? Tal actitud no puede interpretarse como el signo de una inferioridad mental, pues los numerosos indígenas que viven en la sociedad de los blancos demuestran tener la misma capacidad de éstos para la civilización superior. En diversas profesiones, cargos políticos y ramas de la cultura han descollado indios de pura sangre. ¿No constituyen estos hechos la más rotunda prueba de que el indio es apto para asimilar la civilización? Sí, pero prueban nada más que esa aptitud sólo aparece cuando el individuo es separado del grupo social en que ha nacido. Mientras permanece en el medio indígena, prevalece en el individuo la conciencia colectiva que fundida y solidarizada con sus costumbres tradicionales, siente que todo elemento extraño de civilización es incompatible con su naturaleza. Aquí se manifiesta una reacción característica de las culturas indígenas americanas, de la mayor importancia para comprender su espíritu.

En las comunidades primitivas la cultura y la vida forman un todo inseparable, de manera que cada uno de los detalles en la conducta de los individuos, en el trabajo, en el hogar, en la vida pública, hasta en su apariencia personal se consideran importantes para mantener la unidad del conjunto. Por ello tales comunidades son tan rebeldes a las inovaciones, sobre todo cuando vienen de fuera. Para el hombre blanco un traje, un instrumento es simplemente un objeto útil del que puede renunciar en un momento dado si se le ofrece otro distinto que le preste mejores servicios. Para el indio las propiedades útiles de las cosas, y de los instrumentos que fabrica, existen en cuanto que están en relación mística con el todo. Antes de la conquista, los indios atribuían la invención y establecimiento de todo cuanto era benéfico en la vida a ciertas deidades civilizadoras, como Kukulkan entre los mayas; entonces el abandono o la sustitución de un procedimiento técnico o una costumbre tradicional tiene el sentido de un sacrilegio. El indio actual ha perdido el recuerdo de su historia pero el mecanismo inconsciente de sus actos sigue operando en la misma forma.

El espíritu indígena poseía cierta tolerancia para admitir la influencia de razas afines, como en el caso de los mayas al ponerse en contacto con los aztecas. Pero cuando se enfrenta con la civilización europea en el siglo XVI su actitud de espíritu cambia por completo. Podría atribuirse la resistencia, que todavía ahora oponen los indígenas a la civilización, al resentimiento secular contra la raza dominadora que los ha maltratado y humillado. No se puede esperar que el indio tenga simpatías por la civilización de los hombres que han causado su desgracia. Sin embargo, estos motivos históricos no bastan para explicar las dificultades que se presentan en la tarea de civilizar al indio.

En el supuesto de que la conquista se hubiera realizado con procedimientos humanitarios y la dominación colonial hubiera sido menos dura, en una palabra, si la raza blanca no se hubiera hecho odiosa al indígena, aun en este caso, resistiría a adoptar la civilización. Es que para ello existen motivos psicológicos especiales.

Parece existir cierta uniformidad en todas las razas primitivas para interpretar la aparición del hombre blanco. Por lo general es considerado como un gran hechicero cuya presencia acarrea males. En el mito de Quetzalcóatl el hombre blanco adquiere las proporciones de una deidad. Los aztecas presentían que la llegada del hombre blanco sería para ellos una catástrofe. El primitivo es incapaz de separar en su pensamiento, las virtudes de un instrumento o de una máquina, del ser que los ha fabricado. Los instrumentos y máquinas que el blanco usa deben su eficacia a que la sociedad en que vive está en relación con una potencia mística extraordinaria. Así que esos instrumentos son buenos para los blancos pero no para ellos. Sólo en tanto que el individuo está incorporado a su grupo social que tiene la protección de ciertas divinidades, son eficientes los instrumentos que usa. Aquí se muestra la concepción sintética que el primitivo tiene del mundo. Los objetos fabricados se integran al conjunto místico de la civilización y la sociedad, de manera que separados de ese todo dichos objetos pierden sus virtudes. Este mecanismo psicológico explica el misoneísmo del alma indígena, su impermeabilidad a las innovaciones de la cultura moderna. Sólo una coacción externa puede obligar al indígena a cambiar sus costumbres o su técnica. Pero en cuanto esa coacción cesa de obrar, el indio vuelve a sus procedimientos. Si el indio queda en libertad de escoger, desconcierta observar que teniendo dos modelos, uno indígena, tosco e incómodo y otro extranjero, perfeccionado y más eficiente, prefiere siempre sus propios modelos. También los efectos de las máquinas modernas son explicados por principios mágicos cuyo secreto sólo el blanco posee: por eso el indígena tiene que elegir sus utensilios deficientes. En esta reacción de los indígenas para valorizar las técnicas superiores a las suyas, se revela que en el fondo de todos sus pensamientos y sus actos, el sentido religioso es la nota dominante de su alma.

LA PERSONALIDAD DE HOSTOS*

Eugenio María de Hostos es el nombre de uno de los pensadores más notables del siglo pasado en América. Es un caso ejemplar de inteligencia disciplinada y metódica, en contraste con pensadores anárquicos, contradictorios e improvisadores como Sarmiento. Hostos no fue un pensador puro alejado de las realidades americanas; su obra filosófica, que es fruto de una cultura europea, busca siempre la relación con problemas de América. No es la mera repetición e imitación de ideas de ultramar, sino también un esfuerzo de creación personal. Sus actividades intelectuales no impiden a Hostos ser al mismo tiempo un hombre de acción, que en cada momento de su vida trató de poner su saber al servicio de la sociedad a que pertenecía. Hostos constituye también para nuestros pueblos un ejemplo de virtudes cívicas: moralista teórico, trató de vivir de acuerdo con su pensamiento.

Nació Hostos en Puerto Rico en 1839. A los trece años sus padres lo enviaron a Madrid para hacer sus estudios. Allí fue compañero y amigo de Giner de los Ríos, Salmerón, Azcárate, Castelar, Pi y Margall, Valera y otros brillantes jóvenes españoles. Sostuvo, con entusiasmo, las ideas liberales de la época y con su pluma y su palabra ayudó al triunfo de las ideas republicanas. Su educación en España no lo hizo descastarse, antes bien intentó utilizar sus relaciones y su influencia para obtener de la metrópoli la independencia de las Antillas. Recibió una gran desilusión cuando Castelar, presidente de la República Española, respondió a Hostos: "Primero soy español que republicano". Rompió entonces con España y salió de Madrid en 1868 para dirigirse a Nueva York, en donde este apóstol de la libertad trabaja por la revolución cubana. Se convierte después en un cruzado de la independencia antillana y emprende, sin dinero, una odisea por toda la América del Sur, propagando sus ideas e invocando, inútilmente, la ayuda de los gobiernos. En Perú defiende a los emigrados chinos, esclavizados por los criollos. En la Argentina, es el primero que comprende la importancia de establecer un ferrocarril transandino. En reconocimiento, la primera locomotora que escala los Andes se llama "Eugenio María de Hostos". En Chile defiende la igualdad de la mujer, y logra que también para ella se abran las carreras científicas. Empezó a trabajar como maestro

* *Letras de México.* Gaceta Literaria y Artística, Vol. II, número 2, 155 de febrero, 1939. México, D. F.

en Venezuela. Luego fue por varios años profesor de derecho constitucional en la Universidad de Santiago de Chile. Más tarde fue profesor de sociología, derecho internacional y derecho penal en la República Dominicana. En Santo Domingo, además de fundar y dirigir la Escuela Normal, preparó a sus maestros, escribió los textos y redactó también las leyes de instrucción pública. Hoy se reconoce por ello a Eugenio María de Hostos como uno de los fundadores de la cultura dominicana. Como escritor Hostos publica su primera obra en España, que es una novela titulada *La peregrinación de Bayoán.* Después escribe un estudio sobre el *Hamlet* de Shakespeare, que los críticos de Hostos consideran como uno de los mejores análisis que existen en lengua castellana sobre la obra del gran dramaturgo inglés.

Se publican, mucho más tarde, sus obras filosóficas que son el resultado de su labor en la cátedra. Las más importante son el *Derecho constitucional, La moral social,* y su *Tratado de sociología.* Digo sus obras más importantes porque la bibliografía de Hostos es muy copiosa. Se encuentran allí publicaciones de carácter político, educativo, científico. Junto con una geografía evolutiva se encuentra una historia de la pedagogía.

Entre las influencias filosóficas más esenciales que se ejercieron en Hostos debe contarse en primer término a los dos más grandes representantes del positivismo, Augusto Comte y Herbert Spencer. Hay también una influencia del filósofo alemán Kant, pero muy débil en comparación a la del positivismo. En una nota que puso Pedro Henríquez Ureña a la *Memoria* que redactó Francisco García Calderón para presentarla al Congreso de Filosofía en Heidelberg en 1908, dice acerca de Hostos: "Sería omisión en este trabajo, la de Hostos, el espíritu filosófico más poderoso de América si se exceptúa a Bello. Hostos no llegó a escribir su metafísica como el maestro venezolano; pero sus discursos y tratados y otros escritos —principalmente los cursos de moral social, sociología y derecho constitucional— permiten construirla en parte: es una concepción con fases de idealismo, dinamismo, de finalismo ético, con ética inspirada en Sócrates, Marco Aurelio, Kant, apoyada por una absoluta fe en la ciencia y una franca aceptación de los métodos positivistas, lo que ha inducido a algunos escritores a clasificarlo en esa escuela. Nótese sin embargo cómo la sociología, escrita cuando sólo se conocían las de Comte y de Spencer, se aparta decididamente, y entre otras novedades proclama la *ley de ideal* o de *civilización.* Años después García Calderón corrigiendo la omisión que le señaló Henríquez Ureña emite el siguiente juicio: "Después de Bello, el más notable de los filósofos sudamericanos es Eugenio María de Hostos. No es un mero expositor de teorías extranjeras; él tiene su propio sistema, que ha desarrollado en obras notables; es un moralista más que un metafísico y sea en Santo Domingo, sea en Lima o en Santiago de Chile se esfuerza siempre en reformar la

educación y las leyes. Los problemas morales y sociales le inquietan: quiere fundar una moral y una sociología." ¿Cuál es, pues, preguntamos nosotros, el pensamiento de Hostos? Podríamos resumirlo así siguiendo el comentario de García Calderón: "Su filosofía es un racionalismo optimista. La ciencia es un agente eficaz de virtud. No piensa en disciplinar voluntades, sino en enseñar lo que es verdadero. El bien no es una entidad metafísica, ni el deber es un imperativo: ambos constituyen un orden natural. Una profunda armonía existe entre el hombre y el mundo, y la ley moral no es más que la revelación, en la conciencia, de la geometría de las cosas. Para Hostos el mundo es justo, lógico, cargado de razón: una ley interior se manifiesta en la armonía sideral y en las acciones virtuosas. La idea moral no es, pues, más que la adaptación de la conducta a las relaciones armoniosas de las cosas."

Ya se han señalado por otros críticos de Hostos muchas afirmaciones discutibles en este sistema, tan ingenuamente optimista. El mundo no puede tener esa sistemática ordenación a que quiere someterlo el raciocinio. La razón no puede ser a la larga, la única fuerza coordinadora de la vida, ni el alma humana puede circunscribirse a los límites que le fija la razón. La vida, que es cosa difusa y arbitraria, no puede desenvolverse dentro de esa armonía que advierte Hostos, y se rebela de continuo contra las normas que quiere imponerle la razón. Hostos murió en 1903. Fue un gran civilizador y maestro de América.*

* Con motivo del centenario de Hostos, que se celebró el 11 de enero del presente año, he reunido para *Letras de México* estas notas biográficas, extractándolas de los mejores estudios que existen sobre el maestro puertorriqueño. Antes de exponer el pensamiento de Hostos, es necesario presentarlo, decir quién fue esta gran figura americana, hoy completamente desconocida para la juventud de México.

Las principales obras de Hostos están citadas en el artículo. La monografía más completa que conozco sobre este escritor es la de Antonio S. Pedreira, *Hostos, ciudadano de América.* Debo señalar, también, un amplio estudio de Blanco Fombona en su libro *Grandes escritores de América;* Antonio Caso: *La filosofía moral de Hostos,* en el libro *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (Imprenta Lacaud, México, 1910); Francisco García Calderón: *Les Democraties Latines de l'Amerique* y *Las corrientes filosóficas de la América Latina,* memoria traducida y anotada por P. Henríquez Ureña en la *Revista Moderna,* de México, y Pedro Henríquez Ureña: *La concepción sociológica de Hostos* en *Ensayos críticos*; del mismo autor, *Horas de Estudio.*

LA PREOCUPACIÓN DE LA MUERTE*

Sorprende observar en el panorama de la cultura contemporánea la insistencia con que se presenta el tema de la muerte, como si multitud de hombres que trabajan en muy distintos campos del mundo intelectual se hubieran puesto de acuerdo para tal fin. La preocupación de la muerte parece invadir por todas partes la conciencia de los hombres de ahora con la intensidad de una obsesión, obligándoles a encararse con el más profundo misterio que encierra la existencia. Es cierto que la idea de la muerte nunca ha dejado de hacer compañía al género humano desde que comenzó su marcha en la Tierra, pero se ha observado que no en todas las fases de su historia ese problema lo asalta con la misma persistencia. Pablo Landsberg afirma que la conciencia de la muerte se presenta como una regla en las épocas individualistas en que florecen las personalidades singulares. Mientras el hombre carece de individualidad por encontrarse fundido en un grupo, su muerte no le pertenece, como tampoco su vida; y además, tal vez, falta la conciencia de la muerte, porque ésta no se presenta como un hecho irreparable. La muerte del individuo dentro de un clan es tan poco importante como la muerte de una celdilla en un tejido, que en el acto se repara, substituyéndose por otra. Cuando al finalizar la evolución de Grecia, la ciudad se disuelve, aparece un nuevo grado de individualidad y también al mismo tiempo una nueva angustia de la muerte.

Un fenómeno semejante se produce en el Renacimiento y la Reforma, cuando está ya en plena desintegración la comunidad medieval. Esta época se destaca por su fecundidad en personalidades notables, y en ella se exacerba la preocupación de la muerte.

Esta última no parece, pues, el signo de épocas calamitosas como la nuestra en que la humanidad sufre catástrofes de diversa índole. Si así fuera, entonces la obsesión de la muerte sería constante en todo tiempo, porque nunca han faltado guerras, pestes y hambres; y aun en el mejor de los casos, siempre se muere la gente. Por eso la preocupación de la muerte en el hombre contemporáneo no podía achacarse, al menos de modo exclusivo, a la impresión causada por la Gran Guerra y las otras que han venido después. Ante estos espectáculos, la humanidad busca más bien una defensa contra la angustia, se distrae instintivamente para librarse de ella. En cuanto a los combatientes mismos,

* *Letras de México.* Gaceta Literaria y Artística, Vol. II, número 10, 15 de octubre de 1939. México, D. F.

acaban por familiarizarse de tal modo con la muerte, que su sensibilidad se embota, y no ven lo que hay en ella de insólito y extraño; para ellos la muerte deja de ser un problema. Es necesario admitir, pues, que en nuestra época se está formando un nuevo tipo de individualidad ante el cual se plantea, a causa de la individualización misma, el tema de la muerte. Se me dirá que éste nunca ha dejado de ser objeto de la literatura, la filosofía, la ciencia, el arte, etcétera, en todos los tiempos, de manera que no resulta una novedad su presencia en la obra de los contemporáneos. Aun así puede señalarse una diferencia en la forma como es tratado el tema en el pasado y en nuestros días. Mientras que en épocas anteriores se halla casi siempre incidentalmente en medio de otros temas de mayor o menor importancia, en la actualidad se presenta con frecuencia aislado, como un asunto que destaca un valor propio en medio de otros. Pero la novedad no estriba únicamente en el aislamiento del tema, sino, sobre todo, en la actitud hacia él, y en el concepto mismo de la muerte que se expresa en el pensamiento actual.

He hablado de la insistencia con que el tema de la muerte aparece en la filosofía, en la ciencia y en la literatura contemporánea. Me viene a la memoria el nombre de Freud —que en sus últimas obras psicológicas señala la existencia de un instinto de la muerte, que sería como una nostalgia que la vida siente por una existencia inorgánica. Son ya famosos los análisis fenomenológicos de Heidegger sobre "el ser y el tiempo", acaso las reflexiones más profundas que se han hecho actualmente sobre la metafísica de la muerte. Este problema aparece hoy en conexión con una corriente de pensamiento que se ha llamado "la filosofía existencial". Max Scheler ha escrito un ensayo llamado *Muerte y resurrección.* Pablo Landsberg, un pequeño libro que titula *Experiencia de la muerte.* Todos los días aparecen obras literarias sobre el mismo tema. Por no citar sino algunos poetas mexicanos, seguramente obsesionados por esa idea, recuerdo *La muerte de cielo azul,* de Ortiz de Montellano; *Nostalgia de la muerte,* de Xavier Villaurrutia, y un poema aún inédito de José Gorostiza, *Muerte sin fin.*

Llama la atención que el pensamiento clásico y la religión desde la Edad Media, no hacen otra cosa que desconocer la realidad de la muerte, que negar la esencia de ésta. Para Platón ella representa el momento feliz en que el alma se liberta de la cárcel del cuerpo, de manera que la muerte no existe sino en parte, es sólo acceso a una vida más alta. Con algunas variantes, esta misma idea la hace suya la religión en la Edad Media, y la muerte es considerada como un mero tránsito entre dos vidas, una aquí en la Tierra y la otra en el cielo. Hacia el fin de la Edad Antigua, los epicúreos y los estoicos se ocuparon extensamente del problema, considerando que el temor a la muerte es uno de los tormentos, que amargan la vida; para curarse de ese temor idearon lo que muy acertadamente llama Landsberg el sofisma de la inexistencia de la muerte. Decía Epicuro que no debemos temer a la

muerte, porque la vida y la muerte nunca se encuentran, lo que equivale a decir que ésta no existe para nosotros. Mientras nosotros vivimos, la muerte no existe; y cuando la muerte existe, ya nosotros no vivimos. Al comentar Lucrecio esta idea, descubre su verdadera significación. No queda viva una parte de la sensibilidad para sufrir y llorar la muerte de la otra. La sensación y la conciencia se aniquilan por completo. No cabría citar aquí la multitud de opiniones que confirman ese punto de vista sobre la esencia de la muerte, pero bastan para ese objeto las que se han transcrito, que son las más significativas. Pero no resisto a citar un párrafo de Morente, que define claramente la idea de la muerte, como la siente el español cristiano: ... Las concepciones que el hombre se ha formado de la muerte pueden reducirse a dos tipos; aquellas para las cuales la muerte es término o fin, y aquellas para las cuales la muerte es comienzo o principio. Hay hombres que consideran la muerte como la terminación de la vida. Para esos hombres, la vida es esta vida, que ellos ahora viven y de la cual tienen una intuición inmediata, plena e inequívoca. La muerte no es, pues, sino la negación de esa realidad inmediata...

El otro grupo de hombres, en cambio, ve en la muerte un comienzo, la iniciación de una vida más verdaderamente vida, la vida eterna. La muerte, para éstos, no cierra, sino que abre. No es negación, sino afirmación y el momento en que empiezan a cumplirse todas las esperanzas... Mas ¿qué consecuencias se derivan de esta concepción de la muerte? En primer lugar, una concepción correspondiente y pareja de la vida. Porque es claro que para quien la muerte sea el término y fin de la vida, habrá de ser la vida algo supremamente positivo, lo más positivo que existe y el máximo valor de cuantos valores hay reales. En cambio, el hombre que en la muerte vea el comienzo de la vida eterna, de la verdadera vida, tendrá que considerar esta vida humana terrestre —la vida que la muerte suprime— como un nuevo tránsito o paso o preparación efímera para la otra vida decisiva y eterna. Tendrá, pues, esta vida un valor subalterno, subordinado, condicionado, inferior. ¿No es ésta la mayor paradoja que puede darse, la de hacer de la muerte una vida y de la vida una muerte?

INDICE ONOMÁSTICO

Abad 112
Acevedo, Jesús 135
Adán 47, 172
Adler 92, 117, 118
Alamán, Lucas 103
Alcibíades 43
Alegre 112
Alzate 160
Allain 163
Amiel 23
Ampero 225
Anciola Larrauri, Luis 215
Aquiles 48
Aquino, Tomás de 18
Ariel 133, 138, 252, 253, 254
Aristóteles 8, 9, 22, 79, 198

Bacon, Francis 14, 254
Barreda, Gabino 58, 59, 61, 248
Barreda, Octavio G. 260, 262
Bassols, Narciso 246
Baumgarten 13, 14
Beethoven 194, 195
Benda, Julien 209
Bergson, Henri 20, 21, 62, 64, 66, 67, 70, 72, 73, 76, 77, 81, 138, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 224, 226, 239, 249, 250
Bolívar 143, 155
Boutroux, Emile 66, 138, 223, 227, 231
Brentano 194, 195, 196, 197, 198, 208

Caballero del Verde Gabán 245
Calderoni 17
Carducci 11
Carlo Magno 114
Carlos III 111
Carlyle 67, 257
Carrasco Sansón 4
Caso, Antonio 11, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 79, 82, 83, 84, 85, 135, 136, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 247
César 114
Cervantes 245
Circe 8, 157
Clavijero 112
Clovis 114
Colín, Eduardo 135, 136
Colón 38, 257
Comte 3, 58, 61, 132, 133, 138, 183, 199, 201, 249
Cristo 41, 166, 230, 236, 245
Croce, Benedetto 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 66
Curtius 114 115, 139, 151, 152

Chautebriand 77
Chopin 250

D'Alembert 113
Dante 25
Darío, Rubén 43, 134, 136, 150
Da Vinci, Leonardo 32, 33, 93
De Sanctis, Francisco 17, 18, 20, 22, 28
Descartes 9, 174, 246
Diablo 29
Días, Porfirio 60, 135 155
Dios 9, 14, 30, 37, 41, 45, 55, 230, 245
Dunsany, Lord 4
Durant, Will 77

Edipo 44
Empédocles 68
Eros 44, 45
Escoto, Duns 18
Esculapio 251

Fausto 29, 30, 237

Fraga, Gabino 215
Freud 44, 92

Gamarra, Dr. 112
García Calderón, F. 99, 100, 113
Gauss 3
Gentile, Giovanni 20, 24, 26, 29
Goethe 29, 71, 156, 192, 250, 254
González Martínez, Enrique 135, 136
Gracián 68
Guevara 112
Guizot 184
Guyau 3, 133, 249, 250, 251

Hamlet 32
Hegel 3, 12, 14, 18, 24, 109
Henríquez Ureña, Pedro 61, 82, 83, 135
Heracles 254
Herbart 18
Heráclito 20
Hermant 226
Homero 7
Horacio 112
Huitzilopochtli 256
Humboldt 110, 155
Hume 225
Husserl 196
Huxley, Aldous 162

Ibsen 24

James, William 32, 66, 77, 138, 217
Janet, Pierre 73
Jesús 29
Joyce T. A. 262
Juárez 155
Jung 91, 133, 153, 154

Kant 48, 49, 75, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 202, 210, 225
Keyserling 115, 116, 118, 263
Korn, Alejandro 232, 233, 234
Kukulkán 263

Landa, Diego de 261
Leopardi 250
Le Roy 217
Litré 183
Locke 190, 226
Luis XIV 114
Luis XVI 112
Mach, Ernst 217, 218, 221
Madariaga, Salvador de 103, 104, 105, 114
Maia 147
Mantinea, Diótima de 43, 44, 45, 46, 47, 48
Maximiliano 155
Maxwell 217, 222
Medina Guzmán R. 215
Mefistófeles 29, 39, 237
Menéndez Pelayo 28
Messer A. 77
Metastasio 112
Michelet 184
Minerva 214
Miranda 155
Moya 260
Morales, Pastor 112
Morley 260

Nausicaa 8
Nietzsche 14, 21, 29, 37, 40, 76, 77, 95, 117, 192, 200, 217, 245, 250, 251
Novalis 10, 29, 37

Odiseo 7, 8
Ortega y Gasset 50, 51, 83, 166, 170, 171, 173, 198, 250
Ostwald 217

Papini, Giovanni 11, 23, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40
Pascal 195
Pater, Walter 8, 23
Payo de Rosario 112
Pensador Mexicano 112
Pereyra, Carlos 97, 99
Petrarca 17
Piccoli Raffaello 12
Pitágoras 10
Platón 6, 7, 8, 9, 13, 14, 22, 43, 45, 234, 242, 252, 254
Plotino 5, 6, 7, 8, 9, 10, 17
Poincaré 217
Porfirio 5, 6

Prezzolini, Giuseppe 11, 21, 26, 27, 33, 41
Próspero 252

Quetzalcóatl 264
Quijano, Alonso 245
Quijote de la Mancha 4, 245
Ramos, Guillermo 43, 50
Ramos, Samuel 43, 50, 58, 59, 215, 224, 232
Rangel, Nicolás 112
Renán 133, 184, 224
Reyes, Alfonso 61, 102, 105, 131, 135
Rickert H. 75
Riemann 3
Robinsón 202
Rodó, José Enrique 61, 133, 134, 138
Romano Muñoz, José 246
Rosas 155
Rotterdam, Erasmo de 245
Rousseau 77, 113

San Martín 155
Scheler, Max 52, 53, 54, 55, 56, 57, 75, 82, 83, 148, 197, 198, 208
Schilling 67
Schopenhauer 6, 217, 225
Schuer C. 13
Shaw, Bernard 243, 259
Siegfried, André 113, 141
Sierra, Justo 60, 101, 106, 135, 161, 181, 182, 183, 184, 235
Simmel 187, 240, 241
Slataper, Scipio 24
Sócrates 63, 210, 251, 253
Solger 18
Spencer 3, 61, 77, 138, 183, 249
Spengler 38, 70, 71, 72, 76, 77, 96, 140, 153, 154, 155, 248, 262

Spinoza 195, 225, 250
Stuart Mill, John 227

Taine 133, 184
Terencio 112
Teresa y Mier, fray Servando de 99
Tocqueville 113
Torres, José 58, 247, 248, 249, 250, 251
Torri, Julio 135
Ulises 58, 85
Unamuno, Miguel de 13, 104

Vailati 33
Valenzuela, Jesús 136
Van do Waele 226
Vasconcelos José 43, 50, 52, 61, 135, 136, 137, 138, 246, 247
Vera 12
Vico 13, 20, 24, 25
Voltaire 13
Vossler 11

Weininger, Otto 43, 44, 47, 48, 49, 54
Wilde, Oscar 27
Worringer 108
Zaldumbide, Gonzalo 133
Zarathustra 192, 236, 237

ÍNDICE GENERAL

Prólogo v

Hipótesis (1928)

Del siglo XIX líbranos señor 3
Plotino 5
La estética de Croce 11
La evolución de Giovanni Papini 29
Otto Weininger (El simposio en el año de 1925) 43
Ortega y Gasset, espectador 50
Max Scheler 52
Antonio Caso 58
El irracionalismo 70
Mi experiencia pragmatista 79

El perfil del hombre y la cultura en México (1934)

Prólogo a la tercera edición 89
La imitación de Europa en el siglo XIX 96
La influencia de Francia en el siglo XIX 111
Psicoanálisis del mexicano 117
La cultura criolla 128
El "abandono de la cultura" en México 138
El perfil de la cultura mexicana 143
El perfil del hombre 148
La educación y el sentimiento de inferioridad 158
La pasión y el interés 162
Juventud utopista 166
La lucha de las generaciones 170
Cómo orientar nuestro pensamiento 174
La pedantería 178
Justo Sierra y la evolución política de México 181

Mas allá de la moral de Kant (1938)

Más allá de la moral de Kant 187
Nuevos rumbos de la ética 193
Sociología de la obligación moral 200

El origen de la obligación 202
El respeto de sí mismo 204
La sociedad cerrada 205
Las dos morales 206
El papel de la emoción en la moral 207
Observaciones críticas 208

Apéndice (1909-1939)

En primavera 213
Vespertino 213
Retrato 213
Una aventura 214
La teoría biológica del conocimiento 215
El concepto de causa 224
Antonio Caso 228
La libertad creadora de Alejandro Korn 232
El pecado original de la Universidad Mexicana 234
El genio desconocido 236
La tercera dimensión del conocimiento 238
El evangelio de la inteligencia 243
Una confesión absurda 244
Incipit vita nova 246
José Torres: el primero y último positivista 247
El ocaso de Ariel 252
A guisa de prólogo 255
Teatro: Pirandello 260
Meditaciones mexicanas: I. El alma indígena. II. El indígena y la civilización. 263
La personalidad de Hostos 268
La preocupación de la muerte 271
Índice onomástico 275

Obras completas I: *Hipótesis, El perfil del hombre y la cultura en México, Más allá de la moral de Kant y Apéndice,* editada por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en los talleres de la Editorial Libros de México, S. A., Av. Coyoacán 1035, México 12, D. F., el día 3 de noviembre de 1975. Se tiraron 2 000 ejemplares en papel cultural y 1 000 en rotopipsa.

OBRAS COMPLETAS - I Hipótesis - El perfil del hombre y la cultura en México - Más allá de la moral de Kant - Apuntes